BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Na�rī, �Abdallāh Ibn-Muh�ammad Ibn-al-Qāsim an-

Kitāb Mirqāt al-anz�ār al-muntaza� min Ġāyāt al-afkār - BSB Cod.arab. 1294

[S.l.] 1696 [1108]

Cod.arab. 1294
urn:nbn:de:bvb:12-bsb00038600-0
BSB-Hss Cod.arab. 1294

78.

Cod. arab.
1294

Cod. arab.
78

م الصفة منى اكثر مفهوم مفهوم الشرط فعلم من
يتناول مفهوم الشرط فتدبر ان ابا عبيد هو
البرهان والقول ما قال الامام الا ان المشهور
ما ذكره الامدى فى الاحكام كذا فى شرح الشرح
هو ابو عبيدة عامعليه بيان التاسنى وهو
ان يكون كل منهما قائلا بذلك وكلاهما امام فى
اللغات فان قلت فرق بين ان يكون المسلم
ان يكون الامام مجتهدا وان لا يكون قلت هذا
نقلا واستدلالا فى المباحث اللغوية وحاصل
بمفهوم الصفة بل الظن وهو حاصل
قولهم الى اجتهادهما اوسماع او غيره
اما الاول فيندفع بان المراد لما ثبت مفهوم
ههنا شئ وهو انه لو صح النقل بقول الشا
حصل بالاجتهاد لان المجتهد مقلد المجتهد
تامل ولنا ايضا انه ثبت دليل
انه قد مر ويجى ايضا ان تثبيت اللغة بالنقل
نقل والاستقراء فالظاهر ان هذا يرجع
ولو سلم العموم بعض الصور وذلك
بالبيت عودا وكذا قوله تعالى
عند خشية الاملاق فلا نزاع فيه
تخصيصه بالذكر والاولى
ان الامام لكن يمكن تطبيقه
الحكم بالمذكور دون المسكوت
الحكم على السائمة مثلا لم يكن حكما
الحكم النفسى وهو النسبة الواقعة
بالذكر يعنى ان الزكوة واجبة
غاية الامر عدم الحكم بالوجوب
نسبة ولا الحكم ثبوتها وحاصله تسليم
ذلك مرارا خصوصا فى تحقيق ان
ان هذا انما يصح فى الاخبار دون
ان يادل بالخبر ومن ههنا
انه على ما سبق من ان متعلق
عدم الحكم فى الانشاء المتعلقة

لن يحصل المرء من الحق له
اجملوا فى الطلب
هو احمد بن محمد
احمد البخارى
وجامع صحيح
المحدثين

كتاب مزون الامطار المترع من سحاب الافكار
الكاشف لمقدمة البحر الزخار المنطوية
على توحيد الواحد القهار
بالتسديد للفقيه العلامة
لسان المتكلمين فخر الدين
عبد الله بن محمد بن القسم
تقبل الله منه
واجزل ثوابه
امين

الحمد لله
صار هذا السفر الجليل من كتب ... عفا الله عنهما
[illegible]
[illegible] ... ١٢

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

كتاب التوحيد

الكتاب في الاصل مصدر والمراد به هنا هو المكتوب كاللفظ بمعنى الملفوظ واشتقاقه من الكتب وهو الضم والجمع اذ هو حروف وكلمات ومسايل مضمومة مجموعة ومن ثم سميت الجماعة كتيبة لاجتماعها قال الشاعر (النابغة الذبياني)

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم • بهن فلول من قراع الكتايب

والتوحيد في اللغة مصدر وحد الشي جعله واحدا بالفعل او بالقول وفي الاصطلاح هو العلم بان الله تعالى واحد لا شريك له فيما يجب له من الصفات ويستحيل عليه منها على الوجه الذي يستحقه وهذا الحد يشتمل على العلم بالذات وبالصفات الاثباتية والنفيية الذاتية والمقتضاة ويدخل فيه صفة الادراك لوجوبها ويخرج عنه مريد وكاره لجوازهما ومن ثم ذكرهما الامام في باب العدل ثم ان الامام عليه السلام لم يتعرض لباب النظر كما هو عادة اصحابنا في اوايل كتب هذا الفن استغناء عا سيذكره في اللطيف وجريا على اصطلاح الحاكم رحمه الله تعالى وقد ذكر عليه السلام في هذا الباب جملة من المسايل منها ما هو فرض عين ومنها ما هو فرض كفاية ومنها ما يجري مجرى النافلة كمسئلة صحة العلم بالفاعل مع جهل كونه حيا وغيرها **مسئلة** بالهمزة وعدمها وهي في الاصل مصدر سال وكثيرا ما يراد المفعول وهو ما يسال عنه وهو المراد هاهنا وهي مرفوعة خبر مبتدا محذوف اي هذه مسئلة وكذا فصل وفرع ونحوهما وقال بعضهم هذه الكلمات مبنية على السكون اذ لم يرد بها التركيب وانما يراد بها التنبيه على مقاطع الكلام والخروج من مقصد الى مقصد **اتفق المسلمون** الاتفاق هو الاجماع اللغوي وهو اعم من الاجماع الاصطلاحي اذ لا يشترط في اهله ان يكونوا من اهل الحل والعقد بخلاف الاصطلاحي وقيل ان بينهما عموما وخصوصا من وجه وهو الاولى اذ قد يحصل الاجماع ولا اتفاق بان لا يكون في العصر ممن يعتبر في الاجماع الا واحد فقط والمراد بالمسلمين القايلون بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم وذلك على وجه التوسع وان كان مجازا لغالمعنى لمعناه اللغوي والشرعي على ما سياتي اذ هو اعم من الثاني وهذه المسئلة لا تختص بالمسلمين بل اتفقوا هم وغيرهم كاليهود والنصارى و... الكفرية ومتاخري الفلاسفة **على حدوث العالم** والحدوث وجود الشي عقيب عدمه وبعضهم يقول بعد عدمه والصواب هو الاول اذ الحدوث يختص بالاول من اوقات الوجود دون ما بعده من الاوقات والمراد بالعالم السموات والارضون وما بينهما والعالم في الاصل فقيل اسم لجميع الخلق وقيل ... ومنه حديث وهب بن منبه ان الله تعالى ثمانية عشر الف عالم الدنيا منها عالم واحد لما يعلم وهو الملكة والثقلان اذ هو مشتق من العلم **وقيل** اسم لما يعلم به ... يسمى عالما ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة وقد ذكرت عندها مريم تلك سيدة نساء عالمها وانت سيدة نساء العالمين وقالت الدهرية بل العالم **قديم** والقديم الموجود في الازل والدهري بفتح الدال المنسوب لقوله بقدمه والدهر حركة الافلاك واما الدهري بضم الدال فهو الرجل الذي كبر سنه وتطاول عليه الدهر **وتحصيل** ... ان الكلام انما هو في الاجسام انفسها وانما تركيبها فلا خلاف في حدوث ... كالحوادث اليومية و**لنا** على حدوث العالم ادلة لنذكر اصحها ...

ولا يصح ان يكون ذلك المعنى منتقلا والا لكان العرض منتقلا **وانتقال العرض محال** سوى كان الى محل
او الى محل لانه لا يخلو اما ان يكون منتقلا مع الوجوب او مع الجواز والاول باطل والا لزم ان ينتقل ابدا
فلا يزال منتقلا وان لا يختص بمحل دون محل لا فى المنتقل عنه ولا فى المنتقل اليه فيلزم ان لا نشاهد جسم
قارا فى جهة اصلا والثانى ايضا باطل والا لكان منتقلا لمعنى لمثل ما بينا فى الجسم انه منتقل لمعنى حيث
قلنا لخروج الكائنة عليه مع الجواز فلا بد من مؤثر الى اخره ولا يصح ان يكون ذلك المعنى منتقلا لمعنى
والا لكان الكلام فى المعنى الثانى كالكلام فى المعنى الاول فيلزم التسلسل او التحكم وهو محال فقد بطل
ان يكون نافيا وان يكون منتقلا **فتعين** القسم الثالث وهو **العدم** وهو المطلوب فثبت الاصل الاول
وهو ان الاعراض تعدم واما الاصل الثانى **وهو ان القديم لا يعدم** فلان القديم لا يخرج عن صفة
القدم **اذ هو قديم لذاته والذات ثابتة مستمرة** فهذان اصلان اما احدهما وهو ان القديم قديم لذاته
فالدليل عليه انه لو لم يكن قديما لذاته لكان قديما لغيره وذلك الغير اما ان يكون مؤثرا على سبيل الصحة
والاختيار وهو الفاعل او على سبيل الايجاب وهو العلة والاول باطل اذ يلزم ان يكون ذلك القديم
محدثا وهو محال والثانى ايضا باطل وهو ان يكون قديما لعلة لانها اما قديمة والكلام فيها كالكلام فى ذلك
القديم فيتسلسل الكلام واما محدثة فلا يصح ان تؤثر فى القديم لسبقه عليها واستغنائه عنها واما معدومة
فلا اختصاص لها على امر فلم يبق الا ان يكون القديم قديما لذاته فلو كان العرض قديما لما كان قديما الا لذاته
واما الاصل الثانى وهو ان الذات ثابتة فلان الذوات عندنا ثابتة فى حال العدم بدليل صحة العلم
بها والاخبار عنها والقصد اليها فاذا كانت الذات ثابتة مستمرة لم يصح خروجها عن صفة القدم لان الصفة
الذاتية انما تفتقر الى الذات فمهما ثبتت الذات لم تخرج عن الصفة بوجه من الوجوه الا ترى ان الجوهرية
لما كانت ذاتية للجوهر لم يخرج عنها البتة فان قيل يجوز ان تكون القدم صفة مقتضاة فالمقتضاة تصح خروج
الذات عنها كالتحيز للجوهر **قلنا** انما تخرج الذات عن المقتضاة اذا كانت تلك المقتضاة واقفة على
شرط متجدد كالتحيز مشروطا بالوجود وصفة القدم وان كانت مقتضاة لم تقف على شرط متجدد كالتحيز
اذ هى نفس الوجود **واعلم** ان اقوى ما يستدل به على ان الذات لا يصح خروجها عن صفتها الذاتية
هو ان نقول الصفة الذاتية ثابتة لا لامر وما ثبت لا لامر لا يصح حصوله فى وقت دون وقت اذ تخصص
من غير مخصص محال فيجب ثبوتها واستمرارها فى جميع الاوقات **وقد قيل** ان كل دليل
فى هذه المسألة لا يرجع الى هذا الدليل فهو منظور فيه على انه قد جوزوها ثم تخصيصا من غير مخصص
فى كثير من المسائل كمسألة النسخة ونحوها لكنه قد رد عليه كما عرف فى غير هذا الكتاب فثبت الاصل الثانى
وهو ان الاعراض محدثة **واما الاصل الثالث** وهو **ان الجسم لم يخل من العرض المحدث ولم يتقدم**
عليه فهذا ههنا ومذهب اكثر الفرق وقال **بعض الفلاسفة بل** الجسم كان خاليا عن الاعراض فالجسم
قديم والعرض محدث وذلك لان الجسم عندهم **اصله جوهران** بسيطان **غير متحيزين لا عرض فيهما**
احدهما يسمى هيولى والاخر يسمى صورة **فلما دخل احدهما** وهو الصورة **فى الاخر** وهو الهيولى **تحيزا**
وصارا واتركبت منهما جميع الاجسام **فحلتها الاعراض بعد ذلك**
عند الفلاسفة ان كل جسم فهو مركب من ثلاثة جواهر حل اثنان منها فى الثالث يسمى احد الحالين صورة جسمية

وهو جوهر فيه قابل للاتصال
والانفصال ولحلول الصورتين والصورة الجسمية هي التي بها صار الجسم متحيزا والنوعية هي التي صار بها
الآخر صورة نوعية ويسمى المحل هيولى فالهيولى هو مادة الجسم واصله
مختصا بحيز دون حيز وحاصل الوجود عندهم جوهر وعرض فالجوهر اربعة انواع نوع لا يكون الا حالا
وهو الصورة وهو يشمل الصورتين اذ هما نوع واحد ونوع لا يكون الا محلا وهو الهيولى ونوعان لا يكونان الا
حالين ولا محلين احدهما له اشتغال بالتدبير والتصرف وهو النفس والآخر ليس كذلك وهو العقل والمراد
بالنفس النفس الناطقة التي هي للافلاك عندهم وللانسان فالاجسام مركبة عندهم من الهيولى والصورة
واما النفس والعقل فلا يكونان الا بسيطين عندهم داخما واما العرض عندهم فهو تسعة اجناس ويسمونها
مقولات وهي الكم والكيف والاين ومتى والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال فهذه تبدع من
مذهب الفلاسفة اشرنا اليها على وجه الاختصار **قلنا** الدليل على ان الجسم لا يجوز خلوه عن الا عراض
انه **لا يوجد جوهر الا متحيزا ولا** يوجد **متحيز الا كائنا** ولا يكون كائنا الا **يكون** فهذه ثلاثة
اصول اما الاول وهو انه لا يوجد جوهر الا متحيزا فدليله ان المتحيز صفة مقتضاه عن الذاتية وهي الجوهرية
بشرط الوجود فلو وجد الجوهر غير متحيز لكان قد حصل المقتضي وشرط الاقتضاء ولم يحصل المقتضى وفيه
خروج المقتضي عن كونه مقتضيا وهو محال وانما قلنا انه مقتضى لانه لا يخلو اما ان يكون ذاتيا او بالفاعل او لمعنى
او مقتضى عن الذاتي كما قلنا لا يصح ان يكون ذاتيا والا كان حاصلا في حال العدم اذ هو حكم الصفات الذاتية و
لا بالفاعل والا لكان قادرا على ان يجعل الاجسام متحيزا او بعضها غير متحيز ولا معنويا اذ لا يوجب لمعنى حتى يختص
ولا يختص بالجسم حتى يحله ولا يحله حتى يكون متحيزا فيلزم الدور فلم يبق الا ان يكون التحيز مقتضى ولا
مقتضى عن صفة الوجود والا لزم في كل موجود ان يكون متحيزا ولا عن الكائنة لان الكائنة مشروطة بالتحيز
ولا عن الذاتية من غير شرط الوجود والا لزم ان يكون التحيز حاصلا في العدم لحصول الذاتية فلم يبق الا
ان يكون مقتضى عن الذاتية بشرط الوجود فثبت الاصل الاول وقد علم من ذلك ان صفات الجوهر اربع ذاتية
ومقتضاه عنها بالفاعل ومعنوية واما الاصل الثاني وهو انه لا يوجد متحيز الا كائنا فلان المتحيز هو الحاصل
في جهة من الجهات وكل جسم موجود في جهة فهو اما متحرك او ساكن فثبت انه لا يوجد متحيز الا كائنا
واما الاصل الثالث وهو انه لا يكون كائنا الا يكون فذلك ظاهر لما مر في الاصل الاول
ان الكائنة لا يؤثر فيها الا وجود معنى وبهذا الدليل ثبت ان الجسم لا يخلو عن الاعراض
الاعراض على ثلاثة اضرب منها ما يجوز خلو الجسم عنه مطلقا وهو كل ما لا ينفي او ينفى ولا ضد له ومنها ما لا يجوز
خلوه عنه مطلقا وهو الاكوان ومنها ما يجوز خلوه عنه قبل وجوده ولا يجوز خلوه عنه بعد
ما ينفي ولا ينفي الا بضد كالالوان والطعوم والحرارة ونحوها وبذلك تم الاصل الثالث وهو ان
عن الاعراض **واما الاصل الرابع** وهو **ان ما لا يتقدمه ايها يستلزم حدوثه** اي
للاعراض يستلزم حدوث الجسم **واعلم** ان هذه الدعوى ان جي بها على هذا الوجه كانت
اتفاقا وان جي بها على وجه آخر وهو ان يؤتى بها كلية فيقال كل ما لم يخل من الحدث ولم يتقدمه
مثله فقد اختلف فيها فقال ابو رشيد وابو علي بن خلاد هي ضرورية وقال كثير من العلماء
وقال القاضي ان كان الكلام في حادث معين فضرورية وان كان في الحوادث جملة لم نسلم

ثم نعود الى اول المسئله فنقول ذهب اكثر الناس الى ان ملازمة الجسم للحوادث تستلزم حدوثه وقال
ابن الراوندي وغيره من الفلاسفه بل الاعراض تتداول على الجسم يحدث فيه منها حادث
قبله حادث ثم كذلك الى ما لا يتناهى من قبل اوله فهى اى تلك الاعراض محدثه والجسم قديم
ومعنى انها محدثه ان كل واحد من احادها محدث والاجمل عندهم قديمه قلنا اذا علمنا ان
الجسم لم يخل من الاعراض وانه لم يسبقها كما تقدم ذلك فى الدعوى الثالثه وهى محدثه كما تقدم فى الدعوى
الثانيه لزم حدوثه لان الجسم لا يخلو اما ان يكون وجد قبلها او معها او بعدها والاول باطل لما بينا
انه لم يتقدمها والاخيران يلزم منهما حدوثه لان ما وجد مع المحدث او بعده فهو محدث وصار حاله
كالتوأم فانا اذا علمنا ان احد التوأمين لم يتقدم الاخر فى الولاده ولم يتاخر عنه علمنا ان عمره كعمره فاذا
كان لاحدهما عشر سنين كان للاخر كذلك وقول ابن الراوندي ان احادها محدثه وجملتها قديمه باطل لان
صفتى القدم والحدوث ترجعان الى الاجزاء وهى الاحاد فاذا كانت محدثه كانت الجمله كذلك ثم نقول له هل
الجسم سابق على كل واحد من هذه الاحاد المحدثه او غير سابق والاول باطل اذ يلزم منه خلوه
منها وقد بطل والثانى يلزم منه حدوث الجسم لانه ما لم يسبق المحدث فهو محدث مسئله
وقد ثبت بما تقدم ان الجسم محدث واذا ثبت حدوثه احتاج الى محدث اذ الحدوث علة فى الاحتياج
الى المحدث وصار ذلك كاحتياج افعالنا الينا فانها انما احتاجت الينا لحدوثها فعلم ان العله فى الاحتياج
هو الحدوث فاذا كان الجسم قد شارك احتياج افعالنا فى العله وهو الحدوث وجب ان يشاركها فى الاحتياج
الى محدث فان قيل ومن اين لكم ان علة حاجة افعالنا الينا هو حدوثها قلنا لان ما يجوز
كونه علة لا يعدو ثلاثة اشياء اما عدمها او بقاها بعد وجودها او حدوثها كما نقول وهو اول اوقات
وجودها والاول باطل اذ لا تحتاج فى عدمها لان العدم نفى والنفى لا يحتاج الى موثره والثانى
ايضا باطل اذ لا تحتاج الينا ولا فى بقائها بدليل ان احدنا يخرج عن كونه قادرا بل عن
كونه حيا وافعاله باقيه مستغنيه فى بقائها عنه فلم يبق الا ان تكون محتاجة الينا فى حدوثها فيجب
ان تكون علة احتياجها الينا هو حدوثها كما قلنا واعلم ان هذا الدليل وهو قياس الاجسام
على افعالنا فى الحاجة الى المحدث هو طريقة الجمهور من المعتزله كابى على وابى هاشم وغيرهما ومن ثم ذهبوا
الى ان المجبر لا يعلم الصانع لجهله الدليل على اثباته حيث انكروا ان للعبد افعالا وهو الاصل المقيس عليه
كما عرف واورد عليه سؤالان الاول ان الاحتياج انما هو فى حال العدم والحدوث هو اول
احوال الوجود فلا يصح عله لمن حقها المقارنه واجيب بان الحدوث عله كاشفه ولا يشترط
مقارنته وانما تشترط فى الموجبه او يقال المراد بحدوثها هو انها بحيث اذا وجدت كانت محدثه ولا يشترط
مقارنته للاحتياج حال العدم السؤال الثانى اورده الرازى وغيره وهو ان هذا
...ى غير قطعى لجواز ان يكون هذا الحكم مما يعلل او تكون علته غير ما ذكر او تكون هى ما ذكر لكن مع خصوصيه
... منتفيه فى الفرع او ثم مانع فى الفرع منتف فى الاصل ومثل هذا القياس ان قيل فانما يقبل فى فروع
... ظنيانه دون قطعيات الاصول وامهات مسائله ولا سيما مسئلة اثبات الصانع وقد اجيب
عن هذا السؤال بجوابات لشرح الشغل اعرضنا عن ذكرها وقد استدل بعض المعتزله والاشاعره على ان للعالم

محدثا بان قالوا العالم حدث مع الجواز فلا بد من موثر والا لم يكن بان يحدث اولا من ان يحدث كما تقدم
في اثبات الاكوان ثم يستدلون على انه حدث مع الجواز بانه لو كان حدوثه مع الوجوب لم يكن بان يحدث
في وقت اولى من وقت فلزم قدمه والمفروض حدوثه وبانه لو حدث مع الوجوب لكان جنسا واحدا غير
مختلف في صفاته والمعلوم خلافه فان بعضه حيوان وبعضه جماد وبعضه سما وبعضه ارض وبعضه انسان وبعضه
فرس ونحو ذلك فعلم انه لا بد من امر لاجله حدث في وقت دون وقت وعلى صفة دون صفة وهو المطلوب
وهذا الدليل قوي لا يرد عليه شيء مما ورد على ما قبله **فرع** قال اكثر اصحابنا **والعلم بكون
المحدث لا بد له من محدث استدلالي** لا يحصل الا بالنظر والاستدلال ومن ثم احتجنا بعد العلم بحدوث العالم
الى اثبات حاجته الى محدث بان قسناه على افعالنا كما تقدم وقال **قوم** العلم به **ضروري** لا يفتقر الى نظر
ولا كسب فان كل من راى بناء رفيعا او قصرا مشيدا علم انه لا بد له من بان وصانع بحيث انه لو جوز حدوثه
من غير فاعل لعد مجنونا وعلى هذا القول لا يحتاج بعد العلم بحدوث العالم الى اثبات حاجته الى المحدث
بان نقيس على افعالنا كما تقدم بل العلم بانه لا بد له من محدث حينئذ ضروري وقال **بعض** اصحابنا ينبغي ان
نفصل فنقال ان علم ان المحدث حدث مع الجواز فالضروري فالعلم بان له محدثا ضروري كما يقوله **ق** وان
لم يعلم حدوثه مع الجواز فالضروري فالعلم به استدلالي كحدوث العالم وكحدوث المسببات ومن ثم امكن فيها
الخلاف كما سياتي وهذا التفصيل هو الاقرب الى اصول اصحابنا والماخوذ من قواعدهم وهو مختار الامام عليلم
في الرد على **ق** لو كان العلم بان المحدث لا بد له من محدث ضروريا غير مفتقر الى نظر وكسب لكان
حاصلا لا عن طريق لان الضروري الحاصل عن الطريق انما هو العلم المكتسب بالاخبار المتواترة والحاصل عن المشاهدة
او عن الحس والتجربة وليس هذا شيئا منها فيجب ان يكون بديهيا حاصلا لا عن طريق ولا يصلح ان يكون
كذلك والا **لما اشترك العقلا فيه** اذ من حق العلوم الضرورية الحاصلة لا عن طريق ان يشترك
فيها كل العقلا كالعلم بان العشرة اكثر من الخمسة وبان الكل اكثر من الجزء ومعلوم ان العقلا لم يشتركوا
في العلم بان المحدث لا بد له من محدث وكيف يدعى اتفاقهم على ذلك **و** هذا **ثمامة** ابن الاشرس من
علماء المعتزلة **يقول لا محدث للمتولد** مع القول بحدوثه **فاثبت محدثا لا محدث له** فلو كان العلم
بذلك ضروريا لما جهله وسياتي حكاية مذهب ثمامة وتحقيقه في فصل المتولدات ان شاء الله تعالى
وكذلك **عوام الملحدة** اي اكثرهم وجمهورهم فانهم **يقرون بحدوث الدجاجة والبيضة ولا يثبتون
لهما محدثا** بل يقولون لا نعرف دجاجة الا من بيضة ولا بيضة الا من دجاجة وهلم جرا وهكذا قولهم في ساير
الحوادث اليومية فقد اثبتوا محدثا لا محدث له فبطل كون العلم بكون المحدث لا بد له من محدث ضروريا والا لم يجهله
اكثر من العقلاء كهولاء المذكورين **ولانا** ايضا **نجد** من انفسنا **العلم بالحاجة بعد العلم بالحدوث
الى التفكر في المحدث** ولو كان ضروريا لما وجدنا ذلك من انفسنا بل كان يجب عند علمنا بالحدوث ان نعلم
المحدث من غير توقف والعلم المعلوم خلافه **وقد قيل** ان تلك الحاجة التي نجدها انما هي الى التفكر
في المحدث من اي قبيل هو الطبع ام فاعل ام علة الى غير ذلك واما العلم بانه لا بد من موثر ما فضروري لا نجد
الى التفكر فيه حاجة **فرع** قال الاكثر **واذا علم الموثر** في العالم جملة وهو انه لا بد من موثر ما **فالعلم
بالقادرية** لذلك الموثر وهي كونه قادرا **مكتسب** بعد ذلك بالدليل المذكور في مسلة قادر وقال **ق** بل

العلم بكون ذلك المؤثر قادرا لانه لا يفتقر الى نظر فعلى قول ق اذا علمنا حدوث العالم علمنا ان له محدثا

وان ذلك المحدث قادر علما ضروريا وانما نعلم بعد ذلك في ما في الصفات لك في الرد عليه انه لو كان

العلم بكون ذلك المؤثر قادرا ضروريا لما صح دخول التشكيك فيه اذ الضروري لا يدخله التشكيك والمعلوم

صحة دخول التشكيك فيه بالطبع وغيره فيقال لعل العالم حدث بالطبع اما طبع بنفسه او طبع غيره

او يقال لعله حدث بالعلة او بالنجوم او نحو ذلك والمراد بقوله وغيره ومعلوم انه لا شيء من ذلك قادر

فيفرغ حسب الى النظر والاستدلال فكان العلم بذلك استدلاليا لا ضروريا **مسئلة**

قد ثبت ان العالم محدث وانه لا بد له من مؤثر وذلك المؤثر اما ان يكون نفسه او غيره والاول باطل

اذ لا بد من التغاير بين المؤثر والمؤثر ولانه يلزم ان يتقدم على نفسه لتقدم المؤثر على المؤثر وغير ذلك

وان كان المؤثر فيه هو غيره فذلك الغير اما جسم او عرض او لا جسم ولا عرض والاول باطل وهو ان

محدث العالم جسم وهي مسئلة الكتاب ولم يتعرض لغيرها لظهوره وعدم الخلاف فيه فقال

الكرامية ولا يصح من جسم احداث جسم وقالت المفوضة فرقة من الروافض والباطنية

بل العالم فعل احد انه جسم غير الباري تعالى عن ذلك اما المفوضة فانهم يقولون ان الله تعالى

فوض الى احد من خلقه ان يخلق ويرزق كما فوض عندهم نبينا صلى الله عليه واله وسلم وهو خالق للعالم

ومن فيه واما الباطنية فانهم يقولون بان الله تعالى علة صدر عنها سابق وعن السابق تالي والسابق والتالي

جوهران روحانيان والتالي هو المؤثر في جميع العالم والمدبر لمصلحة واما الله تعالى فلا تأثير له الى غير ذلك

من الجهالات **قلنا** لا يصح من جسم احداث جسم والا لصح منا اما في الحال او بان يوجد

فينا قدرة مخصوصة ومعلوم انه لا يصح منا بوجه من الوجوه والدلالة مبنية على اصلين اما الاول وهو

انه لو صح من جسم احداث جسم لصح منا فالذي يدل عليه ان الاجسام متماثلة لاشتراكها في الصفة

الذاتية ومن حق المتماثلين الاشتراك فيما يجب ويصح ويستحيل فلو صح من جسم احداث جسم في الحال

او بان يوجد فيه قدرة مخصوصة لصح من كل جسم كذلك واما الاصل الثاني وهو انه لا يصح منا بوجه

من الوجوه البتة فالذي يدل عليه انه لو صح منا لكان اما مباشرا او متعديا او مخترعا ومعلوم استحالة

وقوعه منا على شيء من هذه الوجوه اما الاولان فظاهران لان المباشر ما وجد في محل القدرة والمتعدي

ما وجد في محل غير القدرة بواسطة فعل في محلها والجسم لا يصح حلوله في جسم اخر والا لزم التداخل

واما الثالث وهو وقوعه مخترعا فمعلوم الاستحالة ايضا والا لم يكن جهة اولى به من جهة فيلزم وجوده

في جهات متعددة في وقت واحد ويلزم وجود الاجسام الكثيرة في جهة واحدة في وقت واحد

لعدم المخصص وكل ذلك محال **فان قيل** اختيار الفاعل يخصص وجوده بجهة دون جهة

كما في صدور الاجسام عن القديم تعالى **قلنا** قد يصدر الافعال من احدنا وهو غير عالم بها

كالساهي والنائم ولا اختيار هناك فيلزم المحال المذكور **واعلم** ان اصحابنا يستدلون في

هذه المسئلة بدليل مشهور فيما بينهم فيقولون لو صح من جسم ما فيه من القدرة احداث جسم اخر لصح

ممن لو كان الواحد منا قادر بقدرة والقدر وان اختلفت فمعدودها مختصة متجانسة وانما انحصرت

مقدوراتها وتجانست لكونها قدرا فكلما شاركها في كونها قدرا وجب ان تشاركها في انحصار المقدور

وتجانسه فهذه خمسة اصول ثم يستدلون على كل اصل منها وانما عدلنا عن هذا الدليل لورود سوالات
عليه يصعب الجواب عنها **منها** ان قيل انكم جعلتم العله في تجانس مقدورات القدر كونها
قدرا او كونها قدرا ليس بصفه لها لاختلافها في الذوات والصفات الذاتيه والمقتضاه ولا هو حكم ايضا
والا لوجب من الاشتراك فيه الاشتراك في مقتضيه وهي الصفه المقتضاه او الذاتيه وقد علم خلافه واذا
ثبت كونها قدرا امرا وجوديا زايدا على ذواتها بل مجرد تسميه لم يصلح عله مؤثره في الحكم وهو التجانس وهذا
الاعتراض ذكره الامام عليلسلم **منها** ان يقال فانا سلم هذا على تقدير تمامه وصحته فانما يفيد الظن
الظن لا القطع لاحتمال كون هذا الحكم مما لا يعلل او يعلل بغير ما ذكرتم او بما ذكرتم مع خصوصية في الاصل
عدمت في الفرع او ثم مانع من الفرع عدم في الاصل ولا سبيل لكم الى دعوى القطع في شيء من ذلك وهذه
المسله قطعيه لا يكتفى فيها بالظنون وهذا ذكرته الاشاعره **منها** ما اورده ابو الحسين وهو
ان يقال قد جعلتم القدر مختلفه في ذواتها وصفاتها فانكرتم ان ثم قدره من احكامها صحة ايجاد الاجسام بها
فاذا اراد الله من جسم ايجاد جسم خلق الله فيه تلك القدره ولا يلزم ان يشاركها غيرها من القدر في ذلك
لثبوت الاختلاف بينها ولما وردت امثال هذه السوالات على هذا الدليل وكان الدليل الاول لا يخلو ايضا
من سوالات ترد عليه عدل عنه الامام الى ما ذكره وهو مبني على اصلين اولهما مبني على تماثل الاجسام
وقدمر واما الثاني فلما بنى الامام عليلسلم على انه ضروري استشعر ورود سوال عليه وهو ان يقال
لم لا يجوز ان يكون تعذر فعل الجسم منا انما هو لفقد امر فينا بحيث لو قدرنا وجود ذلك الامر فينا لصح منا فعل
الاجسام ومع هذا التجويز لا نقطع بعدم الصحه فضلا عن كونه ضروريا **واجاب** بانا نعلم تعذر
فعل الاجسام منا على حد علمنا بتعذر الجمع بين الضدين وجعل القديم محدثا وحينئذ **لو جوزنا** في الجسم
تعذره منا لفقد امر فينا كما ادعاه السائل **لجوزنا** ان **تعذر الجمع بين الضدين وجعل القديم محدثا**
انما هو **لذلك** ايضا وهو فقد الامر بحيث لو وجد الامر لصح جعل القديم محدثا والجمع بين الضدين وهذا
يودي الى ان يكون لا يكون فرق بين الممانع والمحيل وكما انا نعلم ان جعل القديم محدثا والجمع بين الضدين
مستحيل مطلقا او وجد من الامور ما وجد فكذا يجب ان يكون فعل الاجسام منا مستحيلا مطلقا
وان وجد من الامور ما وجد **مسئلة قال الائمه ولا تاثير النجوم** اصلا وانما
هي جمادات سخرها الله بامره ويدبر حركاتها لمشيئته خلقها لمنافع عباده والطافا لهم وقد ذكر الله من
منافعها في القران العظيم انها زينه للسما وانها رجوم للشياطين المسترقين السمع وانها علامات
يهتدى بها وغير ذلك والمراد هنا بالائمه هو كل من بعث اليه النبي صلعم لانها لفظه مشتركه تاره
يراد بها ذلك وتاره يراد بها كل من اتبعه صلعم وانما قلنا ان المراد هنا هو المعنى الاول لان كل متبعي
النبي صلعم يقولون لا تاثير للنجوم البته لا اكثرهم فقط فكان المراد بالائمه ما ذكرنا **وقال المنجمون**
وهم فرقه من الفلاسفه ومن غيرهم **بل** النجوم قديمه وهي المؤثره في جميع الحوادث اليوميه **وجميع**
ما يحدث في العالم من جوع وموت والام ونبات وامطار وحر وبرد وغير ذلك فهو **من تاثيرها** فقيل
على جهة الايجاب وهي غير حيه ولا قادره وانما يصدر ذلك عن طبايعها وهو قول اكثرهم وقيل على جهة
الصحه والاختيار وهي حيه مدركه قادره عالمه **قلنا** هذه النجوم اجسام وقد ثبت فيما تقدم

ان الجسم لا يقدر على احداث جسم فبطل بهذا قول من قال انها تفعل على جهة الصحة والاختيار
واما من قال انها تفعل بطبعها وايجابها فهو مبنى على صحة الطبع والطبع سياتى ابطاله فى المسئلة التى بعدها
فاذا بطل تاثيرها على وجه الاختيار وعلى وجه الايجاب بطل تاثيرها مطلقا وهو المطلوب مسئلة
وقول الطبايعية انه حدث العالم بالطبع اما طبع نفسه او طبع غيره باطل وكذا كل من اثبت الطبع
كما هو مذهب المطرفية والمشهور عن ابى القسم البلخى وان كان قد تاول كلامه واعلم ان الطبايعية
ليست فرقة مستقلة بل كل من اثبت الطبع فهو طبايعى وهم فرق منهم من جعل العالم صادرا عن علة قديمة
بالطبع وهم بعض الفلاسفة والباطنية وهولا العالم عندهم قديم وانما سموه حادثا لان الحادث عندهم هو
ما وجد غيرهم من جهة غيره ومنهم من يقول بقدم الافلاك والعناصر ويجعل الحوادث اليومية صادرة
عنها بالطبع وهولاهم المنجمة وغيرهم ومنهم من يقر بحدوث العالم ويثبت الصانع ويقول ان الحوادث
اليومية كالنباتات والمولودات والحيوة والموت والالام ونحوها حادثة من الطبايع الحاصلة فى الاجسام
ولا تاثير للقديم فيها اصلا وهم المطرفية ومنهم من يزعم فى المتولدات انها حادثة بطبع المحل وهو قول
بعض المعتزلة كما سياتى ان شا الله تعالى ومنهم من يقول ان تركيب الانسان وغيره من التراكيب الحادثة
حاصلة من تركيب الطبايع الاربع مع ان الله تعالى قادر على ان يبتدى الخلقة من غير تركيب وهذا قول البلخى
وبهذا فارق المطرفية اذا عرفت ذلك فنقول القول بالطبع فى شى من الاشيا باطل اذ الطبع غير معقول
وكل ما لا يعقل وجب نفيه وانما قلنا انه غير معقول لان المعقول اما ضرورى او استدلالى والطبع ليس
من ذلك اذ لا يعلم ضرورة والا لاشترك فى العلم به كل عاقل ولا دليل عليه والا لظهر واستدل به
وكان القول به قولا بما لا يعقل فوجب القضا بفساده فان زعم القايلون بان حدوث العالم من جهة الطبع
انهم اطلقوا الطبع وعنوا به البارى فمعنى قولهم حدث العالم بالطبع حدث بالبارى تعالى بمعنى انه المؤثر
فيه والموجد له قلنا ان عنوا ذلك فخطا منهم فى العبارة فقط مع الموافقة فى المعنى ووجه الخطا
فى العبارة انهم اطلقوا على الله تعالى لفظا لا معنى له وانما يجوز ان يطلق عليه من الاسما ما حصل معناه
فى حقه تعالى نحو قادر وعالم واما ما لا معنى له او له معنى ولكنه غير حاصل فى حقه فلا يجوز اطلاقه عليه
تعالى بالاجماع قيل ما تقدم من دليل بطلان الطبع يفيد انه لفظ مهمل لا معنى له اصلا فهو
مثل كادث ومادث ومعلوم انه موضوع فى لغة العرب فانهم يقولون طبع النار الحرارة وطبع الما البرودة
ويقولون فى طبع فلان كذا وهذا يدل على انه غير مهمل وله معنى قلنا ان الطبع الذى جعلناه مهملا
لا معنى له اصلا هو الطبع الذى ينسب اليه التاثير ان يكون امرا وجوديا مؤثرا والطبع الذى اثبته اهل
اللغة ليس امرا وجوديا بل امر اعتبارى وهو العادة والسجية فمعنى قولهم طبع النار الحرارة ان عادتها
ان تكون حارة وذلك ان الاجسام من حيث هى متماثلة وانما كان بعضها حارا وبعضها باردا ونحو ذلك من الاختلاف
بفعل الله تعالى حيث اجرى العادة بان يخلق فى بعضها الحرارة وفى بعضها البرودة وعلى هذا يحمل كلام ابى القسم
حيث قال بتركيب الحوادث اليومية من طبايع الاجسام وكلام الجاحظ ومن معه حيث قال ان المتولدات
بطبع المحل وسياتى ان شا الله تعالى مسئلة كل من قال بالصانع القديم قال بحدوث العالم
لانه حينئذ مصنوع والمصنوع حادث الا ابن قلس وجماعة من اصحابه الفلاسفة فانهم قالوا بالصانع

ونقول حدوث العالم **فجعلوه وصانعه قديمين** لكنهم لا يجعلون الصانع موثرا على سبيل الصحة والاختيار بل على سبيل الايجاب **قلنا** اذا كان الصانع موثرا في العالم والعالم محتاج اليه في صدوره عنه وحصوله من جهته وهو محدث قطعا فالقول بقدمه من بعد ذلك لا يصح **وانما هو منا قضه** اذ القديم لا يحتاج الى غيره ولا يوجد من جهة غيره وايضا فقد بطل قدم العالم **وقد صح حدوثه** بالدليل القاطع فيما تقدم وهو دليل الدعاوي ثم ولئن **سلمنا** على وجه التنزل والفرض ان العالم وصانعه قديمان مع بطلانه واستحالته فانه يلزم ان يكونا مثلين لان القدم صفة ذاتية والاشتراك فيها يوجب التماثل في سائر الصفات الذات واذا كانا مثلين **لم يكن احدهما بكونه الصانع للآخر اولى** من ان يكون الآخر هو الصانع له اذ لا مزية لاحدهما على الآخر لحصول التماثل فقولهم حينئذ بان الصانع هو الموثر في العالم دون العكس تحكم محض وتخصيص من غير مخصص وهو باطل **وكذا الكلام في ابطال العلة القديمة** التي اثبتها ارسطاطاليس وجماعة من الفلاسفة موثرة في العالم وجعلوها هي والعالم قديمين فيقال لهم هذا مناقضة حيث جعلتم العالم محتاجا في وجوده الى غيره وقلتم بقدمه والقديم لا يحتاج الى غيره على انه قد صح حدوث العالم فبطل قدمه ثم وان سلمنا كونهما قديمين لكن ليس بان يكون احدهما هو العلة في الاخرى اولى من العكس لتماثلهما فجعلكم العالم معلولا دون ان يكون علة تحكم محض وتخصيص من غير مخصص وهو باطل **مسئلة**

قال الاكثر من جميع الفرق **ولا يصح مصير الشي الواحد اشيا** كثيرة كما انه لا يصح مصير الاشيا الكثيرة شيئا واحدا بالاتفاق وقال **بعض الفلاسفة** وهم افلاطون واتباعه **بل هيولى الجسم** وهو الجوهر المادي للجسم كما تقدم حكاية ذلك عنهم مفصلا **كانت شيئا واحدا** غير متعدد ولا متكثر **فحلته الصورة** وهي الجوهر الذي لاجله صار الجسم متحيزا **فصارت** تلك الهيولى **اشيا** كثيرة متعددة على ما تقدم عنهم حيث قالوا اصل العالم جوهران هيولى وصورة فحلت الصورة في الهيولى فكان منهما هذا العالم **قلنا** تلك الهيولى التي اثبتموها **لا بد ان تغاير من الصورة بصفة ذاتية** لانها ان لم تكن بخلافها لم تكن الهيولى محلا والصورة حالا اولى من العكس **وان كانت بخلافها** كان لكل منهما صفة ذاتية تتميز بها عن الاخرى اذ المخالفة لا تكون الا بصفة ذاتية وحينئذ يكونان ذاتين تتميز كل منهما عن الاخرى **فيكونان شيئين قبل اجتماعهما وبعده** اذ لو صارت الهيولى بعد ذلك اشيا كثيرة للزم خروجها عن صفتها الذاتية التي كانت لاجلها شيئا واحدا متميزا عن الصورة وخروج الذات عن صفتها الذاتية محال فمصير الذات ذواتا كثيرة محال وايضا فلو صح مصير الذات الواحدة ذواتا كثيرة لصح مصير الذوات الكثيرة ذاتا واحدة فكان ان هذا الاخير محال لان فيه انقلاب الذات فكذلك الاول اذ لا فرق **تنبيه الوحدة** على ضربين حقيقية ونوعية فالوحدة الحقيقية هي كون الشي ذاتا واحدة لا تقبل التجزي والانقسام وهي المرادة في هذه المسئلة حيث قلنا الشي الواحد لا يصير اشيا واما الوحدة النوعية فهي كون الشي يطلق عليه اسم واحد باعتبار احكام ترجع الى جملته كالانسان فانه واحد وحدة نوعية اذ لا يقال لبعضه انسان وكذا الشجر شي واحد بهذا المعنى بمعنى ان كل واحد منهما واحد من نوعه مع ان كل واحد منهما مركب من اشيا كثيرة فالواحد بهذا المعنى يصح ان يصير اشيا كثيرة والعكس ايضا **فصل في صفاته تعالى** الذي قد ثبت قبل هذا الفصل هو ان العالم محدث وانه لا بد له من محدث من غير ان يذكر

شيأ من صفات ذلك المحدث وهذا الفصل هو في صفاته الاثباتيه والنفيه الواجبه والجايزه **فان قيل** قد تقدم مسلة نفي التجسيم حيث بينتم ان محدث العالم لا يكون جسما وهي من الصفات النفيه فكيف قدمت على مسايل الاثبات وعلى فصل الصفات **قلنا** الذي نعزم انما هو الكلام في انه لا يصح من جسم احداث جسم وهذا وان استلزم نفي الجسميه عن الله تعالى فانما هو على الوجه التبعيه لا على وجه القصد وسناتي مسله نفي التجسيم في هذا الفصل ان شا الله تعالى **واعلم** ان الصفه والحال والمزيه في الاصطلاح بمعنى واحد وربما استعملت المزيه واريد بها غير الصفه كما تقول ابو الحسين ومن يقول بقوله ان الله بكونه قادرًا او عالمًا وحيا ونحوها مزايا ونفى ان تكون له صفات ومن ثم سمي هو واصحابه اصحاب المزايا والصفه لها في الاصطلاح معنيان اعم وهو المزيه التي تعلم الذات عليها وهذا اشمل الحكم واخص وهو المزيه التي تعلم الذات عليها من دون اعتبار غير ولا ما جرى مجرى الغير فيخرج الحكم فانه المزيه التي لا تعلم الذات عليها الا باعتبار غير او ما جرى مجراه فالحكم المعلوم بين الغيرين كالمماثله بين المتماثلين والمخالفه بين المتخالفين والحكم المعلوم بين غير وما جرى مجراه كصحة وجود المقدور فانه حكم يعلم بين ذات المقدور وبين وجوده والوجود ليس غيرا حقيقيا لانه صفه لكنه يجري مجرى الغير وسياتي معنى الصفه اللغوي والعرفي في فصل الاسما ومعانيها ان شا الله تعالى **مسئله** في ان الله تعالى قادر وحقيقة القادر هو من يصلح منه الفعل مع سلامة الاحوال ومذهبنا ان الله تعالى قادر والخلاف في ذلك مع الباطنيه فانهم يقولون ان الله تعالى لا يوصف بانه قادر ولا لا قادر ولا بشي من الصفات اصلا لا اثباتا ولا نفيا اذ لو وصف مثلا بانه قادر كان تشبيها وان وصف بانه غير قادر كان تعطيلا ثم اختلف الواصفون لله بانه قادر فقال الاكثر انها صفه لله تعالى وهي امر وجودي زايد على ذاته وقال البرغوث بل المرجع بها الى النفي فقط وهو انه ليس عاجزا وقال ابو الحسين وابن الملاحمي ليس صفه وجوديه لا شاهدا ولا غايبا اما في الشاهد فانما هي نفس البنيه المخصوصه واما في الغايب فهي مزيه وخصوصيه للذات على غيرها من الذوات **واما الدليل** على ان الله تعالى قادر فقد اشار اليه الامام عليه السلم بقوله **وصحة الفعل دليل القادريه** وليس المراد بالصحه الامكان الذي هو مقابل الاستحاله وانما المراد بها الصحه والاختيار الذي هو مقابل الايجاب فان الصحه الاولى لا تدل على القادريه فان المسبب يصح وجوده من السبب ولا يدل على انه قادر **وتحريره** هذا الدليل ان القديم جل وعلا قد صح منه الفعل والفعل لا يصح الا من قادر اما الاول وهو انه قد صح منه الفعل فلانه قد وجد منه فلا يخلو اما ان يكون على وجه الايجاب او على وجه الصحه والاختيار والاول باطل والا لم يكن بان يوجد في وقت اولى من وقت فيلزم وجوده في الازل وهو محال لانه قد ثبت حدوثه ولانه كان يلزم ان يكون من جنس واحد اذ لا مخصص لوقوعه على صفه دون صفه فثبت انه وجد على سبيل الصحه والاختيار وهذا هو المعنى قولنا ان الفعل قد صح منه واما ان الفعل لا يصح الا من قادر فلانا قد وجدنا في الشاهد مفارقه بين من صح منه الفعل ومن تعذر عليه وتلك المفارقه لا يصح رجوعها الى كونه جسما او حيا او غير ذلك مما اشتركا فيه وانما تكون لصفه اوفر فيها حاصله لمن صح منه الفعل من دون من تعذر عليه وتلك الصفه هي كونه قادرا فاذا كان قد صح منه الفعل وجب ان يكون قادرا **فان قيل** هذا قياس الغايب على الشاهد ومثله انما يفيد الظن

قلنا لا نسلم انه قياس وانما هو رجوع الى كلية وهي ان كل من صح منه الفعل فهو قادر وعرفنا هذه الكلية بان صحة الفعل لا بد له من مقتض وذلك المقتضي هو الصفة التي عبرنا عنها بالقادرية وانما ذكرنا الشاهد على وجه التمثيل والتقريب فانها اذا ثبتت في الشاهد صفة زايدة على الذات بالدليل امكن ثبوتها في الغايب صفة زايدة على الذات بمثل ذلك الدليل وكان اصل الدليل ان يقال قد صح منه الفعل وكل من صح منه الفعل فهو قادر اما المقدمة الاولى فمعلومة واما الثانية فهي الكلية فلان صحة الفعل لا يصح ان تكون ذاتية لانها حكم والاحكام لا تكون ذاتية واذا لم تكن ذاتية لم تكن لها بد من موثر وليس هو مجرد الذات والا لزم في كل ذات ان يصح منها الفعل فهو حينئذ صفة زايدة على الذات متعلقة بالمقدور لانا نعلم ان بين القادر والمقدور تعلقا وتلك الصفة هي المرادة والمسماة بالقادرية فصح ان الله تعالى قادر واما وصفه تعالى بهذه الصفة اي اطلاق اللفظ عليه فلانا وجدنا اهل اللغة يسمون من صح منه الفعل قادرا والله قد صح منه الفعل فيجب وصفه بذلك **فان قيل** هذا قياس في اللغة وهو لا يصح **قلنا** ليس من قبيل القياس وان اشتبه به وانما هو من قبيل بيان موضوع اللفظ في جزء من جزئياته كعلمنا بان كل فاعل مرفوع ونحو ذلك وسياتي ان شاء الله تعالى بيان ان كل اسم هو حقيقة في معنى فانه يصح اطلاقه على الله تعالى ان صح عليه ذلك المعنى وان اطلاق الاسماء عليه تعالى ليست توقيفية

المسئلة الثانية انه تعالى عالم

وحقيقة العالم هو من يصح منه الفعل المحكم مع سلامة الاحوال والمخالف في هذه المسئلة هم المخالفون في المسئلة الاولى على الحد الذي ذكرناه هنالك فلا نكرره واما الدليل على ان الله تعالى عالم فقد اشار اليه الامام عليه السلم بقوله **وصحة الاحكام دليل العالمية** والعالمية هي صفة العالم وهو كونه عالما وكذلك القادرية وهي كونه قادرا وانما قال في المسئلة الاولى كونه قادرا وقال هنا العالمية للتفنن في العبارة مع ضرب من الاختصار **وتحرير الدليل ان يقال** ان القديم تعالى قد صح منه الفعل المحكم والفعل المحكم لا يصح الا من عالم فهذان اصلان اما الاول وهو ان الفعل المحكم قد صح منه فقد تبين مما تقدم ان جميع العالم وجد منه على سبيل الصحة والاختيار مع ما فيه من عجايب الاحكام ولطايف الاتقان وما اشتملت عليه انواع الحيوانات وتراكيب النباتات من بدايع الصنعة وغرايب الحكمة واما الاصل الثاني وهو ان الفعل المحكم لا يصح الا من عالم فلانا وجدنا في الشاهد مفارقة بين من صح منه الفعل المحكم وبين من تعذر عليه وتلك المفارقة لا ترجع الا الى صفة زايدة على كونهما قادرين وهي كون من صح منه الاحكام عالما دون الاخر فاذا كان الله تعالى قد صح منه الاحكام وجب ان يكون عالما وفيه من السوال والجواب جميع ما تقدم في مسئلة قادر فلا نطول بتكريره **فان قيل** اذا كان الاحكام يدل على العالمية وجب ان يكون عدم الاحكام دليلا على الجهل وكثير من افعال الله تعالى غير محكمة فيلزم المحال **قلنا** لا يلزم اذ لا يلزم ان الدليل يدل على شي ان يكون نقيضه يدل على نقيض ذلك الشي الا ترى ان وجود العالم الان يدل على وجود القديم وعدمه فيما لم يزل لا يدل على عدمه **وحاصله** انه لا يلزم من انتفا الدليل انتفا المدلول وايضا فان الدليل هو صحة الاحكام لا نفس الاحكام فلا يلزم ان يكون عدم الاحكام دليلا على الجهل وانما يدل عليه عدم صحة الاحكام ونحن نلتزم ذلك ولا يلزم من عدم الاحكام عدم صحة الاحكام ه

تنبيه اطلق كثير من اصحابنا ان العلم والمعرفه مترادفان قالوا ولهذا لا يصح ان يثبت احدهما
وينفى بالاخر وهذا فيه اشكال فانه قد فرق بينهما اهل العربيه حيث جعلوا العلم يتعدى الى مفعولين
والمعرفه الى مفعول واحد ووافقهم في ذلك اهل المنطق حيث جعلوا العلم يتعلق بالمركبات والمعرفه
بالمفردات ومن ثم يقال عرفت الله دون علمته وفرق بينهما بعضهم بان العلم نقيضه الجهل والمعرفه
نقيضها الانكار وقال بعضهم المعرفه علم ناقص ومن ثم يقال الله تعالى عالم ولا يقال له عارف ومنع
بعضهم ان يطلق على الله تعالى انه عارف وانما يقال له عالم قال لان المعرفه هي العلم المسبوق بالجهل
والله يتعالى عن ذلك قيل ومن ثم لم يرد لفظه عارف في اسماء الله تعالى الحسنى ولا وصف بها نفسه
في كتابه العزيز مع كثرة ما وصف نفسه بالعلم وما تصرف منه

المسئلة الثالثه ان الله تعالى حي

والحي هو من يقدر يصح منه ان يقدر ويعلم والخلاف فيها على حد
نحو ما تقدم والدليل على ان الله تعالى حي قد اشار اليه الامام بقوله **وهما دليلا كونه حيا** اي القادريه
والعالميه دليل كونه حيا وقد جرت عادة الشيوخ ان يجمعوا بين هاتين الصفتين في الاستدلال على كونه
حيا وان كانت احداهما كافيه في ذلك **وتحرير الدليل** ان نقول قد ثبت ان الله تعالى قادر عالم
والقادر العالم لا يكون الا حيا فهذان اصلان اما اولهما فقد تقدم واما الثاني فلانا وجدنا في الشاهد
مفارقة بين من يصح ان يقدر ويعلم وبين من لا يصح منه ذلك وليس ذلك الا لكون من صح منه ذلك حيا
دون الاخر فان قيل دليلكم على ان الله تعالى حي انه قادر عالم لا لصحة ان يقدر ويعلم والمفارقه
في الشاهد التي لزم منها الصفه انما هي بين من صح ان يقدر ويعلم ومن لا يصح منه ذلك واين احدهما من
الاخر **قلنا** الصحة المذكوره هي نقيض الاستحاله فاذا كان الله قادرا عالما فقد صح ان يقدر ويعلم
فلزم حصول الصفه له كما في الشاهد وفي هذه المسئله من السؤالات والجوابات كما تقدم في المسئلتين الاولتين
من غير فرق **تنبيه** قد ظهر ان الاستدلال في هذه المسائل الثلث قادر وعالم وحي من قبيل
الاستدلال بالاثر على المؤثر فانا اثبتنا هذه الصفات بالاحكام المقتضاة عنها اما القادر فبصحة الفعل وهو
حكم للقادر مقتضى عن القادريه وهذا غير صحة وجود المقدور فانه حكم اخر يثبت لذات المقدور ومقتضى
عن صفه ذاته واما العالميه فبصحة الاحكام وهو حكم مقتضى عنها واما كونه حيا فبصحة كونه قادرا عالما
وهو ايضا حكم مقتضى عنها **وتحقيق ذلك** ان الاستدلال بثلثه انواع بالاثر على المؤثر كما في هذه المسئله
وفي مسئلة اثبات الصانع وبالمؤثر على الاثر كما في مسئلة مدرك فانه يستدل بها كونه حيا وهي مقتضيه لها وباخذ
المتلازمين على الاخر من غير ان يكون احدهما اثر الاخر كما سياتي في مسئلة موجود

المسئلة الرابعه ان الله تعالى موجود

اعلم ان من لم يجعل الوجود صفه زايده
على ذات الموجود لا يحتاج الى الاستدلال على هذه الصفه المسئله بل اذا ثبت ان للعالم صانعا فهو موجود
قطعا اذ هو ذات والذات كلها موجوده ولهذا من نفى كون الوجود صفه لا يجعل الذوات ثابته في حال
العدم كما هو مذهب ابي الحسين وابن الملاحمي والرازي وغيرهم ومن جعلها صفه زائده جعل الذوات
ثابته في حال العدم كما هو قول الجمهور وعليه الاعتماد فلا بد حينئذ من الدليل على كونه موجودا وقد
اشار اليه الامام عليه السلم بقوله **وتعلق الفعل به دليل وجوده اذ لا تاثير لمعدوم كالاراده**

هذا اشارة الى الدليل المعروف بدليل التعلق وهو المعتمد في هذه المسئلة وتحريره ان نقال قد ثبت
ان الله تعالى قادر عالم والقادر العالم له تعلق بمقدوره ومعلومه والعدم يحيل التعلق فهذه ثلثة اصول
اما الاول فقد تقدم واما الثاني وهو ان القادر العالم له تعلق بمقدوره ومعلومه فمعنى تعلق القادر بالمقدور
صحة الحادة ومعنى تعلقه بمعلومه صحة احكامه وهذا ثابت في كل قادر وعالم لما تقدم من ان تلك الصحة
حكم مقتضى عن الصفة واما الثالث وهو ان العدم يحيل التعلق فدليله ان ها هنا معاني متعلقة باعتبارها
اذا وجدت تعلقت واذا عدمت زال تعلقها وانما زال تعلقها لاجل عدمها فكلما شاركها في العدم وجب ان
يشاركها في زوال التعلق فهذه اربعة اصول **اما الاول** وهو ان ها هنا معاني متعلقة باعتبارها وهي الارادة
والكراهة والاعتقاد والقدرة ونحوها وقد جرت عادة كثير من اصحابنا ان يقتصر ها هنا ذكر الارادة
ومن ثم اقتصر عليها الامام عليه السلم وذلك مبني على انها معنى وسياتي في موضعه ان شاء الله تعالى واما الاصل
الثاني وهو انها اذا وجدت تعلقت واذا عدمت زال تعلقها فهو ظاهر والا لزم ان يوجد ولا يتعلق او يتعلق
وهي معدومة وكلاهما معلوم الاستحالة واما الاصل الثالث وهي انما زال تعلقها لاجل عدمها فلان زوال
التعلق قد دار على العدم نفيا واثباتا وليس ثمه ما هو بالتاثير في زوال التعلق اولى من العدم فيجب ان يكون
العلة في زوال التعلق هي العدم **واما الاصل الرابع** وهو ان كل ما شاركها في العدم وجب
ان يشاركها في زوال التعلق فلان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم فلو كان القديم معدوما لكان
قد شارك الارادة المعدومة في العلة وهي العدم فيجب ان يشاركها في الحكم وهو زوال التعلق ويعلمون
في هذه اصلا وفرعا وعلة وحكما ويقولون بعد ذلك وقد علمنا ان القديم تعالى له تعلق بمقدوره ومعلومه
ومعلومه فيجب ان لا يكون معدوما فقد استعمل اصحابنا في هذه المسئلة هذا القياس وهو اقوى دليلهم فيها
واما الدليل العقلي فانه وان كان ظاهر القوة الا انه قد اعترضه الامام عليه السلم وغيره
باعتراضات يصعب الانفصال عنها ومن ثم لم نتعرض له **تنبيه** انما قدم الامام مسئلة موجود على
مسئلة مدرك وان كان عادة كثير من اصحابنا تاخيرها عنها لانها مساوية للثلث الصفات التي قبلها وهي قادر
وعالم وحي في انها الجميع ازلية وانها ذاتية ومقتضاة عن الصفة الاخص على القولين وذكرها في مسئلة
واجب ثم تكلم بعد ذلك في كيفية استحقاقها واما مسئلة مدرك فهي خارجة عنها اذ هي متجددة واما مسئلة
قديم فليست بصفة زائدة على الوجود وانما هي كيفية للوجود اذ القديم هو الوجود في الازل ومن ثم ذكرها
الامام عليه السلم عقيب مسئلة موجود فقال **ثم لو كان** الله تعالى محدثا لاحتاج الى محدث لما تقدم ان
كل محدث يحتاج الى محدث ضرورة لان علة الحاجة هي الحدوث وذلك المحدث الذي احدثه اما محدث او قديم
فاذا كان محدثا تكلمنا في محدثه كذلك **فيتسلسل** حينئذ الى ما لا نهاية له والتسلسل محال **فلزم قدمه**
حينئذ وهو المطلوب فان قيل ظاهر ما ذكر يوهم انه يلزم من بطلان التسلسل اثبات قدم الصانع وذلك غير
مسلم اذ قد يقال بحدوثه ولا يتسلسل بان ينتهي المحدثون الى قديم لا يحتاج الى محدث **قلنا** القديم الذي
الذي ينتهي اليه المحدثون هو صانع العالم وما سواه من المحدثين فهم من جملة العالم اذ هم اجسام واعراض
وفاعل العالم ليس بجسم ولا عرض **مسئلة في الاكثر** وهو تعالى على هذه الصفات
الاربع وهو قادر وعالم وحي موجود **في الازل** اي فيما لا اول له وقال بعض **الرافضة** هو تعالى

يعلم بعلم محدث يحدثه لنفسه فيوجب له الصفة وهذا هو قول هشام بن الحكم من الروافض
وقال به ايضا جهم بن صفوان من المجبرة **قلنا** في الرد عليهم اذا كان الله هو الذي يحدث ذلك
العلم لزم ان يكون عالما به قبل حدوثه لان العلم لا يوجد الا عالم به او بوجوهه التي يقع عليها
فيكون علما لان العلم كالمحكم من الافعال فكما ان الفعل المحكم لا يوجد الا عالم فكذلك العلم وانما
قلنا ان العلم كذلك لان العلم من جنس الاعتقاد والاعتقاد قد يكون علما وقد يكون جهلا وقد يكون
غير ذلك وانما يصير علما لوقوعه على وجه والوجوه التي يقع عليها الاعتقاد فيكون علما خمسة
تولده عن النظر الصحيح ووقوعه من فعل العالم بالمعتقد وهو الله تعالى فيكون ضروريا او نحن فيكون
كسبيا ابتدائيا ووقوعه عقيب تذكر النظر والاستدلال كما يفعله المنتبه من رقدته ووقوعه
من متذكر العلم ووقوعه عند الحاق التفصيل بالجملة الا ان الثلاثة الاول متفق عليها والاثنان
الاخيران مختلف فيهما فاثبتهما القاضي وابو عبد الله ونفاهما ابو هاشم فلما كان العلم اعتقادا او فعلا
على وجه مخصوص وهو احد هذه الوجوه الخمسة صار كالفعل المحكم في انه لا يوجد الا العالم به وبالوجه الذي
يوقعه عليه فيصير علما فاذا كان العلم لا يوجد الا بعد علم اخر تكلمنا في ذلك العلم الاخر **فقلنا**
اهو ثابت في الازل او محدث فان كان محدثا كان مسبوقا بعلم اخر ايضا وهلم جرا فاما ان ننتهي العلوم
الى علم يكون مسبوقا بالعلم الاول الذي كان الكلام اولا فيه **فيدور** حينئذ اذ لا يحصل هذا العلم الاول
الا بعد حصول هذه العلوم ولا تحصل هذه العلوم الا بعده لحاجة كل منهما الى الاخر والدور محال لانه يلزم
منه توقف الشيء على نفسه وسبقه في الوجود على نفسه وكلاهما محال واما ان تذهب العلوم الى غير النهاية
فيتسلسل والتسلسل محال فقد لزم من القول بان كل علم فهو محدث انه يدور **او يتسلسل** وهما محالان
وما ادى الى المحال فهو محال فيجب حينئذ ان ننتهي العلوم الى علم يكون القديم تعالى عالما به لذاته غير
محتاج فيه الى علم اخر فيكون حينئذ قد علم بعض الاشياء لذاته وهو ذلك العلم الذي ينتهي اليه العلوم
واذا علم بعض الاشياء لذاته استلزم ذلك علم الاشياء جميعها اذ لا اختصاص لذاته ببعضها واذا علم
الاشياء كلها لذاته كان على صفة العالمية في الازل وهو المطلوب **واعلم** ان المدعي في هذه المسئلة
هو ان الاربع الصفات كلها ثابتة في الازل ولم يتعرض الامام للاستدلال على ذلك الا في كونه عالما لوقوع
الخلاف فيها دون الثلاث الاخر اذ لا خلاف فيها على انه قد تقدم الاستدلال على ان موجودا ازليه
حيث بينا انه قديم واما قادر وحي فانه يمكن ان يستدل على انهما ثابتان في الازل بمثل ما ذكره في كونه
عالما اذ القدرة لا يوجدها الا قادر والحيوة لا يوجدها الا حي فاذن ما ذكره من الدليل واف بجميع المدعى
مع ضرب من التقريب **مسئلة لما ثبت ان هذه** الصفات الاربع ثابتة في الازل اخذ
يتكلم في كيفية استحقاقها فقال قالت **المعتزلة** القديم تعالى **يستحق صفاته** الاربع التي تقدم ذكرها
لذاته لا لمعان موجبة لها كما يقوله المخالفون فمنهم من يقول يستحقها الذات اما بلا واسطة اصلا فتكون
ذاتية كما يقوله ابو علي او بواسطة صفتها الذاتية فتكون مقتضاة عن الصفة الاخص كما يقوله ابو هاشم
وعلى كلا القولين فيقال فيها ان القديم يستحقها لذاته هكذا عبارة اصحابنا في هذه المسئلة وان كانوا يوافقون
غيرها اذا قالوا في شيء انه يستحق صفته لذاته فانما يريدون ان تلك الصفة ذاتية حتى انهم لا يقولون

ان الجسم يستحق التحيز لذاته وان كانت مقتضاة عن الذاتية وكون القدم يستحق هذه الصفات لذاته
على التفسير الذي ذكرناه هو قول جميع المعتزلة كما تقدم الا ابا الحسين وابن الملاحمي ومن ذهب مذهبهم
فانهم ينفون الصفات ولا يجعلونها امورا زائدة على الذات فلا كلام لهم في هذه المسئلة اصلا وقالت
الكلابية من فرق المجبرة بل الله تعالى عالم بعلم وذلك العلم اي المعنى الذي يوجب لله تعالى كونه عالما
لا يوصف بقدم ولا حدوث ولا وجود ولا عدم اذ هو صفة والصفة لا توصف والا لزم التسلسل
هكذا روى الحاكم مذهبهم في العالمية فقط والمشهور ان هذا هو مذهبهم في ساير الصفات وقد قيل انهم
يصفون تلك المعاني بانها ازلية ولا يصفونها بالقدم ولا غيره من الاوصاف وقد روي عن سليمن بن جرير
مثل ذلك الا انه لا يصفها بشيء اصلا وهؤلاء ربما لقبوا بالصفاتية لانهم اثبتوا صفات لله تعالى حاصلة عن
معان ثم جعلوا تلك المعاني صفات لا توصف فرارا مما يلزمهم من المحال ان وصفوها بالقدم او الحدوث
وبطلان قولهم ظاهر ولهذا لم يتعرض له الامام عليه السلم فانهم ناقضوا انفسهم من حيث جعلوها معاني
وذوات ثم ادعوا بعد ذلك انها صفات وقد علم ان بين الذوات والصفات فرقا ظاهرا اذ الذوات ما
يصلح العلم بها على انفرادها والصفة لا يصح العلم بها كذلك وان كون الشيء ذاتا وصفة محال اذ الذات حقها
ان توصف ويثبت لها ساير الاحكام بخلاف الصفة فلا يوصف بشيء (من قدم وحدوث ووجود وعدم) والا لزم التسلسل كما مر ولهذا لما اقتصرنا
نحن على اثبات الصفات لم نصفها بقدم ولا حدوث **فان قيل** اليس قد وصفتموها
بانها ثابتة في الازل وبانها واجبة وانها ذاتية او مقتضاة فقد وصفتم الصفات حينئذ **قلنا** المستحيل
ان يوصف بصفات اثباتية وجودية زائدة عليها حسية يلزم التسلسل ونحن انما وصفناها بصفات اعتبارية
لا وجود لها في الخارج والصفات الاعتبارية ليست امورا وجودية زائدة على الموصوف فلا اشكال
وقالت الاشعرية والكرامية من فرق المجبرة ايضا بل الله تعالى يستحق صفاته لمعان قديمة توجب تلك
الصفات وتلك المعاني قائمة بذاته لكن الاشعرية يقولون انها قائمة بذات الله لكن لا على وجه الحلول ويقولون
ايضا ان تلك المعاني ليست اياه ولا بعضه ولا غيره فرارا مما يلزمهم لو جعلوها مستقلة مع الله تعالى
من ان تكون مع الله تعالى قدماء غيره ومن المعلوم البين مناقضة ما ذهبوا اليه حيث اثبتوها معاني قديمة
موجبة للصفات ثم نفوها بقولهم ليست اياه ولا بعضه ولا غيره واما الكرامية فانهم يقولون بل تلك المعاني
القديمة مع الله تعالى غيره ويصرحون ايضا بانها قائمة بذاته على وجه الحلول فقد ارتكبوا من المحالات كل
ما فرعنه من قبلهم من كون الله تعالى محلا لغيره واثبات قدماء مع الله تعالى **قلنا** في الرد على الاشعرية
والكرامية حيث اتفقوا على قدم تلك المعاني قدمها مع الله على زعمهم يوجب مماثلتها اياه و يوجب ايضا
تماثلها في ذات بينها حتى يلزم ان تكون القدرة بصفة العلم والحيوة وكذا ساير ها وانما قلنا ذلك لان
اشتراكها في القدم يوجب التماثل اذ هو وصف ذاتي والاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك
في ساير صفات الذات فهنا اصلان احدهما ان القدم وصف ذاتي وقد تقدم دليله في الدعوى الثانية
حيث بينا ان القديم لا يكون قديما الا لذاته واما الاصل الثاني وهو ان الاشتراك في صفة ذاتية يوجب
الاشتراك في ساير الصفات فلان الذاتين لو اشتركا في صفة ذاتية ثم افترقا في صفة اخرى ذاتية لم يكن بان
يكونا مثلين لاتفاقهما في صفة اولى من ان يكونا مختلفين لافتراقهما في الاخرى فيلزم ان يكونا مثلين مختلفين

وانه

وانه محال اذ التماثل هو سد احد الذاتين مسد الاخرى فيما يرجع الى ذاتيهما والاختلاف ان لا يسد
احدهما مسد الاخرى في ذلك فيلزم ان يكون كل واحد منهما سادا مسد الاخرى غير ساد مسدها وهو محال
فيلزم من ذلك ان الذاتين اذا اشتركا في صفة ذاتية ان يشتركا في سائر الصفات الذاتية وهو التماثل وهذا مستقيم
سواء جعلنا القدم صفة ذاتية كما يقوله ابو علي او مقتضاة عن الذاتية كما يقوله ابو هاشم لان الاشتراك فيه
حينئذ يكشف عن الاشتراك في صفة ذاتية فيحصل التماثل وحينئذ يجب في هذه المعاني القديمة ان تكون مثلا
لله تعالى للاشتراك في القدم واذا كانت مثلا له لزم كونها الهة كما انه اله ويلزم ايضا ان تكون متماثلة
في انفسها لاشتراكها في القدم ايضا فيلزم كون كل واحد منها بصفة سائرها وكون كل واحد منها قديما
عالما حيا لا اتصافه بصفات القدرة والعلم والحياة فيستغني القديم جل وعلا باحدها عن باقيها اذ قد
صار كل واحد منها مثلا سادا مسد جميعها فيوجب للقديم تعالى من الصفات مثل جميع ما يوجبه كل واحد منها
ويلزم ايضا ان يستغني نحن باحدها عن القديم للتماثل ويلزم ايضا ان يكون القديم على مثل صفاتها فيكون
قدرة وعلما وحياة وحينئذ تكون هذه المعاني بان توجب للقديم اولى من ان توجب لها للتماثل ويلزم ان يكون
القديم موجبا لنفسه ايضا لانها انما اوجبت له لاجل ذواتها وقد شاركها القديم في اخص ذواتها فيوجب لنفسه
فيستغني عن جميعها فهذه المحالات كلها لازمة من القول بقدمها فوجب بطلانه والقول باستحالته وعادة
اصحابنا في هذه المسئلة ان يقولوا قد ثبتت هذه الصفات لله تعالى فاما ان يستحقها لذاته او بالفاعل
او لعلة معدومة او موجودة قديمة او محدثة والاقسام كلها باطلة سوى انه تعالى يستحقها لذاته لا يجوز ان
يستحقها بالفاعل ولا لمعان محدثة والا لم تكن محدثة حاصلة في الازل وقد ثبت حصولها في الازل ولا يجوز
ان يستحقها لمعان معدومة اذ المعدوم لا اختصاص له في الايجاب بذات دون اخرى ولا يجوز ان يستحقها
لمعان قديمة لما تقدم فلم يبق الا ان يستحقها لذاته وهو المطلوب والامام عليه السلام لم يتعرض الا لابطال
مذهب الخصم وهو القول بالمعاني القديمة كما هي طريقته عليه السلام في اكثر من مسائل هذا الكتاب وغير
خاف عليك ان ابطال مذهب خصمك لا يقتضي صحة مذهبك الا اذا كان المذهبان في طرفي نقيض وهو في
مسئلتنا ليس كذلك اذ بين القول بانه يستحقها لذاته وبين القول بانه يستحقها لمعان قديمة وسائط اخر
فلا يلزم من بطلان احدهما صحة الاخرى لكنه يلزم من صحة احدهما بطلان الاخر لانه يلزم من صحة مذهبك
بطلان مذهب خصمك سواء كانا في طرفي نقيض ام لا دون العكس كما تقدم ثم ان الامام بعد ذلك ذكر له
دليلا اخر على ابطال مذهب اهل المعاني القديمة الا انه يبطل القول بالمعاني المحدثة مطلقا قديمة كانت
او غير قديمة فهو اعم من الدليل الاول فقال عاطفا على الدليل المتقدم واذ علمه اي عالميته تعالى
وهو كونه عالما واجب لانه لو لم يكن واجبا لكان جائزا فيلزم حصوله بعد ان لم يكن والا لكان ثابتا
في الازل وهو محال لما تقدم انه ثابت في الازل فاذا بطل جوازه ثبت وجوبه اذ لا واسطة بينهما
واستغنى عن علة توجبه لقدمه فان القديم متفق فيه انه مستغن عن علة وان الله تعالى قديم لذاته
الا فرقة يسيرة فانها تجعله لمعنى كما في سائر الصفات عندهم فهذا القياس انما هو على من وافق في
القدم وخالف في غيره وهو اكثر المخالفين في هذه المسئلة فنقول لهم انما استغنى القديم عندكم عن علة
لاجل وجوبه واذ لا مقتضى للاستغناء سواه وقد ثبت ان كونه عالما وقادرا وحيا واجبة ايضا

فيجب ان يستغني عن معانٍ توجبها لان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم لان ههنا أصلاً
وفرعاً وعلة وحكماً فاذا كان الفرع وهو كونه عالماً وقادراً وحياً قد شارك الاصل وهو القديم في العلة وهي
الوجوب وجب ان يشاركه في الحكم وهو الاستغناء عن العلة اذا ثبت ذلك فنقول الامام علمكم واذا علمه واجب
لم يرد بذلك العلم خصوصه فان الدليل عام فيه وفي القدرة والحياة كما عرفت وانما قصد الاختصار مع فهم
المقصود **مسئلة** اتفقت المعتزلة على ان الله تعالى يوصف بانه سميع بصير وسامع مبصر مدرك
للمدركات فاما كونه سميعاً بصيراً فالاكثر على انها ليست بصفة زائدة على كونه حياً لا آفة به خلافاً لابي هاشم
في احد قوليه واما كونه سامعاً مبصراً فهي صفة الادراك وقد اختلف هل هي صفة زائدة على العالمية فقالت
البصرية وكونه تعالى مدركاً صفة زائدة على العالمية وهي تشارك الصفات الاربع المتقدمة في الوجوب
وتخالفها في ان تلك ثابتة في الازل وكونه مدركاً متجددة اذ هي مشروطة بوجود المدرك **واعلم** ان التعبير
عن هذه الصفة بكونه مدركاً كما ذكر الامام اولى من التعبير عنها بكونه سامعاً مبصراً لان كونه مدركاً
يشمل جميع انواع المدركات المسموعات والمبصرات والمطعومات والمشمومات والملموسات فان الله تعالى يدركها
جميعها لكنه لا يسمى شاماً ولا طاعماً ولا لامساً كما انه يسمى سامعاً ومبصراً وكثير من اصحابنا يجمع بين العبارتين
فيقول كونه سامعاً مبصراً مدركاً للمدركات وقالت البغدادية من المعتزلة ليست صفة الادراك صفة
زائدة على العالمية بل هي نفس العالمية بالمدركات ولا يفرقون بين كونه سميعاً بصيراً وكونه سامعاً
واختاره الامام القسم وصدع في الاساس
قلنا في الاستدلال على انها صفة زائدة على العالمية ان احدنا قد يعلم ما لا يدرك ويدرك ما لا يعلم
وحصول كل واحدة من الصفتين مع عدم الاخرى دليل على التغاير بينهما اما انه قد يدرك ما لا يعلم
فلان احدنا يدرك قرص البق والبراغيث في حال نومه ولا يعلمه وكذلك يدرك الاصوات الجارية
بحضرته وهو لا يعلمها وكذلك الساهي فانه قد يدرك كثيراً من المبصرات والمسموعات ولا يعلمها حتى انه ربما
ينكر ادراكها واما انه قد يعلم ما لا يدرك فذلك ظاهر كلو شاهد احدنا الجبل العظيم ثم غمض عينيه
فانه في حال التغميض عالم به غير مدرك له فثبت قولنا انه قد يدرك ما لا يعلم ويعلم ما لا يدرك وبهذا
يعلم التغاير كما تقدم ويكون الدليل هو المجموع وبذلك يستقيم الكلام ويتم الدليل ان يكون دليلاً
مستقلاً وقد اقتصر الامام في الاساس على الشق الاخير وهو ان احدنا قد يعلم ما لا يدرك وهذا لا يقوم
حجة على الخصم لانه لا يقول ان كل عالمية ادراك فان عالمية الاعمى بالمبصرات والاصم بالمسموعات ليست عنده
ادراكاً كما ان عالميتنا بالله تعالى وبالمعدومات ليست ادراكاً فالعلم جنس اعم من الادراك فاذا علم احدنا ما لا
يدرك لم يكن فيه دليل لجواز حصول الاعم بدون الاخص لكن الامام ضم اليه بعد ذلك ما يصلح ان يكون
دليلاً مستقلاً ويكون الدليل هو المجموع وبذلك يستقيم الكلام ويتم الدليل فقال ثم اذا فتح ذلك المغمض
عينيه فشاهد ما كان عالماً به حال التغميض وجد مزية زائدة على العلم الذي كان عنده فهذه المزية قد
وجدها الواحد منا من نفسه واجلى الامور ما وجد من النفس وتلك المزية هي التي نعني بكونه مدركاً
فان قيل لو كانت هذه الصفة موجودة من النفس كما زعمتم لكانت ضرورية كسائر الوجدانيات وحينئذ
فلا يختلف فيها العقلاء ولا يفتقر فيها الى اقامة دليل ومعلوم انه قد خالف فيها علماء البغدادية وانتم
فزعتم فيها الى اقامة الدليل السابق **قلنا** المعلوم ضرورة هو الصفة جملة وهو ان لنا مزية حال الادراك

واما ان كون تلك المزيه زايد على كونه عالما فاما هو ولا له وهو الذي فيه الخلاف فان البغداديه يقولون
تلك المزيه هي عالميه اجلى من العالميه الاولى الحاصله حال التغمض واعلم ان الامام قد اقتصر في هذه المسئله
على بيان ان المدركيه صفه زايده على العالميه ولم يبين انها صفه زايده على جميع الصفات ولا بد من ذلك وانما تركه
اعتمادا على ظهوره لانها انما تلتبس بالعالميه فاذا ظهر مغايرتها للعالميه فهي مغايره لجميع الصفات ولان الدليل
الذي ذكره يمكن سلوكه في جميع الصفات اذ قد يكون احدنا حيا وقادرا وغير ذلك من الصفات ولا يكون مدركا
ويجد بالادراك مزيه على جميع هذه الصفات فيجب ان يكون كونه مدركا صفه زايده على جميع الصفات فان قيل
سلمنا ان المدركيه صفه زايده على سائر الصفات في احدنا فمن اين يلزم مثل ذلك في القديم تعالى وذلك هو اصل
المدعى قلنا سنبين انشاء الله تعالى ان هذه الصفه مقتضاه عن كونه حيا في الشاهد والله تعالى حي فيجب
ان تثبت له تلك الصفه فنقول فرع في كيفيه استحقاق هذه الصفه واثباتها للقديم تعالى في كيفيه استحقاقها
مذاهب فقال م ص ش وكونه مدركا مقتضاه بعضها كونه حيا شاهدا وغايبا لكن في الشاهد
بشرط صحة الحاسه وانتفاء الموانع ووجود المدرك وفي الغايب بشرط وجود المدرك فقط ولهذا قلنا
متجدده في الغايب لتجدد شرط اقتضاها وصار اقتضا كونه حيا لهذه الصفه شاهدا وغايبا كاقتضا القادريه
صحه الفعل شاهدا وغايبا لكن في الشاهد بشرط صحة على ما عرف مما تقدم ثم يستدل على انها صفه مقتضاه
في الشاهد عن كونه حيا ليقيس عليه الغايب فان قلت الامام لم يتعرض لذلك كما هي طريقته عليه السلم بل تعرض
لابطال مذاهب الخصوم فقط وقد عرف انه لا يكفي في اثبات اصل المدعى فنقول قد ثبت ان صفه الادراك
في الشاهد زايده على جميع الصفات وهي متجدده فلا بد لها من مؤثر وهو اما الفاعل او معنى او صفه بعضها
باطل ان يكون المؤثر فيها هو الفاعل لمثل ما بطل به كون الكائنيه بالفاعل في الدعوى الاولى وباطل ايضا
ان يكون هو معنى اذ الادراك ليس بمعنى على ما سياتي فلم يبق الا انه مقتضا عن صفه من صفات المدرك
وليس ذلك الا كونه حيا لان الادراك يكشف كونه حيا ويقل بقلتها فيجب ان يكون هي المؤثره فيها ثم لا بد
من اشتراط صحة الحاسه ووجود المدرك وارتفاع المانع لانه اذا حصل المقتضي وهو كونه حيا وحصلت
هذه الشروط وجدت صفه الادراك ومتى عدم شي منها لم يوجد تلك الصفه فيجب اشتراطها حسب ما تقرر ثبت
ان كونه مدركا مقتضى في الشاهد عن كونه حيا بالشروط المذكوره ثم نقول ثبت ان الله تعالى حي وان المدرك
موجود فيجب حصول المقتضى وهو كونه مدركا فان قيل من شروط الاقتضا في الشاهد صحه الحاسه وهي
مستحيله في حق القديم فلا يحصل المقتضى قلنا صحة الحاسه شرط فيمن يدرك بالحاسه فقط والا لزم
ان يكون قد حصل المقتضى في الغايب واستحال شرط الاقتضا وهو مما لا يجوز هكذا قال اصحابنا في هذا المقام
وفيه اشكال لان صحة الجهل والظن في الشاهد مقتضى عن كونه حيا بشرط ان لا يكون علمه واجبا فقد حصل
المقتضى في الغايب لصحة الجهل واستحال شرط الاقتضا لوجوب العالميه فيه ويمكن التخلص عن هذا السؤال
من اصله بان يقال كون احدنا حيا هو المقتضى لكونه مدركا بشرط انتفا الافه وارتفاع المانع ووجود
المدرك وهذه كلها حاصله في حق القديم فيجب حصول المقتضى ولاشكال المتقدم عدل الرازي الى
الاستدلال في هذه المسئله بالسمع اذ لا يتوقف عليها صحه السمع وكل مسئله لا يتوقف عليها صحة السمع فانه
يصح الاستدلال بالسمع عليها فقال قد ورد السمع بانه سامع مبصر والسامع المبصر في الشاهد انما هو المدرك

للمسموعات والمبصرات ولا مانع فى الغايب من ذلك فيجب حمل ما ورد فى السمع عليه الا ان هذا الدليل
السمعي انما هو فى ادراك المسموعات والمبصرات دون ساير المدركات واذا ثبتت هذه الصفة للقديم تعالى
بالسمع لم تكن الا مقتضاة عن كونه حيا كما هى فى الشاهد فثبت انها مقتضاة عن كونه حيا شاهدا وغايبا وقال
ع وعبد وقم بل كونه مدركا صفة ذاتية فى الغايب ولم يذكر حكمها فى الشاهد من اهل هذه المقالة
الا الشيخ ع فانه قال وهى معنوية فى الشاهد كما فى القادرية والعالمية ونحوها وقالت الصفاتية المخالفون
لنا فى كيفية استحقاق القديم لصفاته فى المسئلة السابقة وهم الكلابية والاشعرية والكرامية بل كونه
مدركا شاهدا وغايبا معنوية فيهما كما يقولونه فى ساير الصفات كل منهم على قاعدته المتقدمة قلنا
ردا على ابى على وابى عبد الله ومن معهما حيث قالوا هى ذاتية فى الغايب الوصف الذاتي لا يتوقف على شرط
لانه انما يستند الى مجرد الذات ولا يثبت بعد ان لم يكن لانه لا يتوقف الا على الذات فيجب استمراره
وحصوله مادامت الذات باقية كما يعدم الاشارة اليه وهذه الصفة وهى كونه مدركا بخلاف ذلك
فى الامرين كليهما اما الاول فلانها مشروطة بوجود المدرك كما تقدم واما الثانى فلانها تثبت بعد
ان لم تكن لما عرفت من انها مشروطة بشرط متجدد فبطل بذلك ان يكون ذاتية كما زعموا وكونها معنوية
كما قاله ابو على فى الشاهد وقالته الصفاتية فى الشاهد والغايب باطل ايضا لان ذلك يستلزم كون
الادراك معنا موجبا لهذه الصفة اذ هو المراد بالمعنوية وسنبطله فى اللطيف ان شاء الله تعالى فى باب الادراك
فانه سيتبين هناك ان الادراك لا يصح ان يكون معنى والا لزم ان يكون احدنا صحيح الحاسة والموانع
منتفية والمدرك موجود ولا يدرك بان لا يخلق الله له ذلك المعنى وان يعدم هذه الشرايط او بعضها
ويدرك بان يخلق الله له ذلك المعنى وهو معلوم الاستحالة فبطل بذلك ان كونه مدركا صفة معنوية كما زعم
المخالفون مسئلة لما فرغ من الكلام فى المسايل الاثباتية عقبها بالكلام فى المسايل النفيية وبدا منها
بمسئلة نفى الثانى لانه لما بدا فى الاثباتية باثبات الذات ثم الحقها الكلام فى الصفات الثبوتية ناسب ان يبدا
فى المسايل النفيية بنفى الذات ثم يلحقها الكلام فى الصفات النفيية وان كان اكثر اصحابنا جعل مسئلة نفى الثانى
اخر المسايل النفيية ولا اعتبار بالتقدم والتاخر فى ذلك وانما هو مجرد اصطلاح ولنعد الى كلام الكتاب
فنقول قال اكثر الفرق الداخلة فى الاسلام والخارجة عنه ولا ثانى للقديم تعالى لا مماثل له فى ذاته ولا
مشارك له فى صفاته على الحد الذى يستحقها عليه خلافا للثنوية والمجوس والنصارى اما الثنوية فانهم يقولون
بالاهية النور والظلمة وقدمهما وتركب العالم منهما فكل ما حدث فى العالم من خير فهو من النور وكل ما حدث
من شر فهو من الظلمة فاذا صدر من احدنا احسان فهو من اجزاء النور التى فيه واذا صدر عنه اساءة فهى
من اجزاء الظلمة التى فيه اذ ليس فى العالم غيرهما واما المجوس فانهم يعبرون عن القديم تعالى بيزدان
وعن الشيطان باهرمن ويقولون بالاهيتهما وان يزدان لا يصدر عنه الا الخير واهرمن لا يصدر عنه
الا الشر واختلفوا فى اهرمن فقيل قديم وقيل محدث فقيل حدث من عفونات الارض وقيل من
فكرة يزدان الردية وسيأتى حكاية ذلك عنهم فى مسئلة مفردة وقد تقدم فى المقدمة الاولى تفاصيل
مذاهبهم واما النصارى فانهم يقولون بثلاثة اقانيم اقنوم الاب وهو ذات القديم عندهم واقنوم
الابن وهو كلامه واقنوم روح القدس وهو حياته ويقولون بان الله تعالى شئ واحد بالحقيقة ثلاثة اشيا

بالحقيقة وهو مناقضة ظاهرة ويقولون بان هذه الاقانيم هي الالهة المعبودة وربما قالوا الكلمة هي

المسيح عيسى بن مريم والحيوة هي مريم وربما صرحوا بالصاحبة والولد وقد حكى الله تعالى مقالتهم فقال

لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة **قلنا** القول بان مع الله ثانيا يشاركه في ذاته وفي شيء من

صفاته على الوجه الذي يسمعها يلزم منه ان يشركا في جميع الصفات وذلك **يستلزم صحة تمانعهما** حينئذ

لتماثلهما في الذات والصفات فيصح ان يريد احدهما ضد ما يريده الاخر **اذ من لازم كل قادرين صحة**

اختلاف مراديهما لعدم الموجب لاتفاق المرادين وعدم المانع من اختلافهما فان قيل ثم مانع من

الاختلاف وهو الحكمة اذ هما حكيمان فلا يريدان ما يؤدي الى الاستحالة والفساد **قلنا** صحة التمانع حاصلة

وان منعت الحكمة لان الحكمة انما تمنع من وقوع التمانع وهو غير مدعانا وانما مدعانا صحة وقوع التمانع والحكمة

لا تمنع من صحته بيانه ان الحكمة انما تمنع مما يتعلق به القدرة وذلك هو الوقوع فاما الصحة فلا يتعلق بها قدرة وانما

هي حكم لازم للقادر لا مدخل للاختيار فيه **فيصح** حينئذ **تمانعهما** بان يريد احدهما تحريك جسم مثلا في حال

ما يريد الاخر تسكينه فاما ان يوجد مرادهما معا فيجتمع الضدان وهو محال واما ان لا يوجد مراد احد منهما

وهو محال لخروجهما عن كونهما قادرين للذات وايضا يلزم ان يكون كل واحد منهما مانعا للاخر من غير ان

يصدر منه فعل البتة وهو ظاهر البطلان وان وجد مراد احدهما دون الاخر مع انهما مثلان ومشتركان

في جميع الصفات فهو محال ايضا اذ فيه نقض التماثل وخروج احدهما عن كونه قادرا لذاته فكل من التقادير

الثلثة محال بين الاستحالة وقد لزم صحتها من القول بالثاني فقد صار القول بالثاني مؤديا الى صحة تقدير

المحال **وما ادى الى صحة تقدير المحال محال** فيكون القول بالثاني محالا فيجب ان يكون الله تعالى واحدا

لا ثاني له وهو المطلوب وقد ظهر ان المراد بتقدير المحال هو وقوع المحال على ضرب من التقدير فكانه

قال وما ادى الى صحة وقوع المحال محال **وهاهنا** سؤالان احدهما ان هذا الدليل مبني على اختلافهما

في الارادة واختلافهما في الارادة لا يصح مع القول بان ارادتهما موجودة لا في محل اذ هي توجب لهما

معا لاختصاصها بهما على حد سواء فيجب في كل ما اراده احدهما ان يريده الاخر **والجواب**

انا نفرض الاختلاف في نفس الارادة فنقول اذا قصد احدهما الى ايجاد ارادة شيء وقصد الاخر الى ايجاد

كراهته او ايجاد ارادة ضده فاما ان يوجد مرادهما الى اخر الدليل الا ان هاتين الارادتين حينئذ غير

مرادتين لهما فلا يصدق انه اختلف مرادهما وحينئذ يكون انتقالا من الدليل المتقدم الى دليل اخر

السؤال الثاني ان يقال لم قلتم هنا ان صحة تقدير المحال محال فجعلتم صحة تقدير المحال

كوقوع المحال في الاستحالة وقد خالفتم هذا الاصل حيث قلتم يصح من الله فعل القبائح ولا استحالة في

الصحة وانما المحال هو وقوع القبائح منه تعالى عن ذلك ففرقتم هنالك بين الصحة والوقوع حيث جعلتم الوقوع

محالا دون الصحة وسويتم بينهما هنا فجعلتم صحة وقوع التمانع في الاستحالة كالوقوع سواء وهل هذا الا تحكم

محض **قلنا** صحة وقوع المحال محال مطلقا لان المراد بهذه الصحة هو نقيض الاستحالة ووقوع المحال مستحيل

فلو وصف بالصحة التي هي نقيض الاستحالة لوصف بالنقيضين وهو محال واما قول اصحابنا بصحة فعل الله تعالى للقبائح

وان الصحة لا توصف بالاستحالة وانما المستحيل هو الوقوع فمرادهم بالصحة هو صحة الفعل وهو الحكم المقتضى

عن القادرية لا الصحة التي هي نقيض الاستحالة الا ترى انهم يقولون ان فعل الله للقبائح صحيح من جهة القادرية

مستحيل من جهة الحكمة فظهر ان بين العجزين فرقًا وان صحة وقوع المحال محال مطلقا **واعلم** ان
دليل التمانع هذا هو الدليل المشار اليه في القران بقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقوله تعالى
ايضا ولعلا بعضهم على بعض وقوله اذًا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا وهذا هو الدليل المعتمد في هذه
المسلة من الادلة العقلية وهذه المسلة مما يصح ان يستدل عليها بالسمع لعدم توقف السمع عليها والقران
الكريم مملو بالايات الناطقة بتوحيد الله تعالى وتنزيهه عن الند والمثيل **مسئلة** لا خلاف بين
الامة ان الله تعالى يوصف بانه واحد ولكن اختلفوا اما معنى كونه واحدًا الذي من وصفه به عد موحدًا
وعد فعله توحيدا فقال الاكثر **ومعنى كونه واحدًا انه غير مشارك في صفاته** الذاتية على الوجه
الذي يستحقها كالقادرية والعالمية والقدم ونحوها **وقيل** معنى كونه واحدا اما كونه غير مشارك
في صفاته كما تقدم **او** انه غير مشارك في **الالهية** بمعنى ان لا اله معه يشاركه في الهيته وهذان الوجهان متقاربان
وقد ردهما بعضهم الى وجه واحد فان الاله هو المختص بتلك الصفات الذاتية **وقيل** معنى كونه
كونه واحدا اما احد الوجهين السابقين **او** انه **لا يتجزا** ولا يتبعض كما يقال في الجوهر الفرد انه واحد بهذا
المعنى وقد قيل ان هذا هو الواحد من باب العدد وفرجو الشيخ ع كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة
لكنه قال الاولان يفيدان المدح دون الثالث فلا مدح فيه وان كان يصح اطلاقه عليه تعالى لان
معناه حاصل في حقه وهو انه لا يتجزا خلافا لعباد ابن سليمان فانه منع من اطلاقه عليه **قلنا**
الدليل على ان كونه واحدًا الذي معناه انه لا يتجزا ان عدم التجزي **ليس بمدح** اذ المدح هو ما وقع به
التميز والانفراد وكونه لا يتجزى لا يقع به الانفراد **لمشاركة الجوهر** له في ذلك **والتوحيد مدح**
قطعا فلا يصح حمله ان يرجع به الى ما ليس بمدح وهو انه لا يتجزى وان كان يصح اطلاق الواحد عليه
تعالى بهذا المعنى لكن ليس ذلك توحيدا ولا يصير واصفه به موحدا **واعلم** ان كونه واحدًا بالمعنيين
الاولين ذاتي له تعالى اذ معناه انه مختص بصفات لا يشارك فيها وتلك الصفات ذاتية
واما بالمعنى الثالث فهو نفي محض فلا يوصف بانه ذاتي هكذا قال الشيخ ع ومنهم من قال معنى انه واحد
انه منفرد في صنعه وتدبيره وهذا لا يستقيم لانه واحد فيما لم يزل وليس بمدبر ولا صانع فيما لم يزل
مسئلة قال **الاكثر** من الامة **وليس** القديم جل وعلا **بجسم** ولا يشبه الاجسام ولا يماثلها
خلافا للهاشمين الهشامين **لهشام ابن الحكم** الرافضي **وهشام** بن سالم **الجواليقي** فانهما افرطا في التجسيم
وفي الوصف بالاعضاء والجوارح تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **قلنا** القول بانه جسم او مماثل
للاجسام **يستلزم حدوثه** لما ثبت من ان كل جسم محدث بدليل الدعاوي المتقدم من غير فصل بين جسم
وجسم **وكونه** تعالى محدثا **قد ابطلنا** حيث بينا انه تعالى قديم واقمنا الدليل على ذلك وايضا لو كان
جسما لما صح منه فعل العالم لما تقدم انه لا يصح من جسم احداث جسم فبطل بذلك ان يكون جسمًا
ولا يقال انه تعالى **جسم لا كالاجسام** ويكون المراد بكونه جسما انه مستقل في وجوده **اي قائم بنفسه** غير
مفتقر في وجوده الى محل كالاعراض **خلاف الكرامية** من فرق المجبرة فانهم يوافقون في ان الله تعالى ليس
بجسم على الحقيقة ولا مماثل للاجسام قالوا لكنه يسمى جسمًا على وجه اللقب ومعنى ذلك انه لا يفتقر الى محل
قلنا في الرد عليهم الجسم انما **وضع لفظه في اللغة للمتحيز** لا للقائم بنفسه اذ لا يطلقونه فيها الا على

الطول العريض العميق وقد ثبت ان الله تعالى غير متحيز فلا يكون جسما اذ لا يطلق عليه تعالى من الالفاظ
الا ما حصل معناه في حقه ولا يجوز ان يطلق عليه لفظ الجسم ويراد به غير معناه اللغوي لان وضع اللغة
لا يجوز مخالفته فيما يطلق على الله تعالى فلو جازت لنا مخالفته بان يطلق لفظ ويراد به غير ما وضع له لغة لجاز
لنا تسميته انسانا لا كالناس وشابا لا كالشبان وشيخا لا كالشيوخ ونحو ذلك ونريد بذلك كله غير ما وضع له
لغة والاتفاق على ان هذا لا يجوز فكذا لا يجوز تسميته جسما لا كالاجسام اذ لا فرق فان كونه جسما وانسانا
ونحوه مستحيل عليه تعالى على سوا فلو جاز اطلاق احدها عليه لجاز اطلاق الاخر وقد علم بطلانه ه وقرب
من مذهب الكرامية في هذه المسئلة مذهب الكلابية حيث اثبتوا له تعالى اعضاء يدا ووجها وعينا ونحو ذلك
وقالوا هي صفات لا جوارح على التحقيق وسياتي ذكر مذهبهم ه واما اهل الوقف وهم الذين يقولون نتوقف
على معاني ما جا في القران الكريم من المتشابه المشعر ظاهره بالتشبيه فانهم قالوا نقطع انه ليس بجسم ولا ندري
بعد ذلك ما اراد الله تعالى بهذه الالفاظ كما روي عن داود الظاهري وغيره فهولا غير مجسمين وان قالوا
لا ندري ما اراد الله بها اهل الجسمية على ظاهرها ام غيرها فهولا حكمهم حكم المجسمين لانهم جاهلون بالله
تعالى وسياتي لهذا مزيد تفصيل ان شا الله تعالى ه **مسئلة** ولا يجوز ان يسمى الله تعالى صورة
غير جسم خلافا لهشام بن سالم وغيره من الحشوية فانهم يصفونه تعالى بانه صورة فبعضهم يقول هو
صورة جسمانية على التحقيق وبعضهم يقول هو صورة وليس بجسم **قلنا** الصورة تستلزم الجسمية
اذ هي تاليف مخصوص وكل مؤلف جسم فكل ذي صورة جسم وبهذا علم ان موضوع الصورة في اللغة هو الجسم
الذي له تركيب مخصوص فلو جازت مخالفة ذلك الوضع حتى يسمى صورة غير جسم كما يقوله المخالف لجاز
تسميته ايضا طويلا او قصيرا او ابيض او اسود غير جسم وقد علم فساده ه **مسئلة** قالت العدلية جميعا
والمجبرة الكثير والله تعالى ليس بذي مكان يشغله ويتمكن فيه كما يشغل الاجسام الامكنة ويتمكن فيها ولا ذي
انتقال في الجهات من جهة الى جهة والفرق بين المكان والجهة ان المكان هو الجسم الذي يقل الثقيل ويمنعه
من الهوي والجهة هي الفراغ الذي يتحيز فيه الجسم فهي امر عدمي وهذان متلازمان فكل ذي مكان فهو ذو
انتقال والعكس والله تعالى لا يجوز عليه شي من ذلك خلافا للمجسمة كالهشامين واهل مقالتهما فانهم
يصفونه بالتمكن في الاماكن والانتقال في الجهات وذلك بناء منهم على التجسيم فدرجوا على اصلهم الفاسد
وقالت الكلابية و[illegible] المجبرة ان الله تعالى على العرش تصديقا لما ورد به القران الكريم لكنه بلا استقرار
عملا بما دلت عليه الادلة العقلية من نفي التجسيم وقال بعض الكرامية انه تعالى بجهة فوق اذ لا بد
له من جهة والا لكان نفيا قالوا والقول بانه لا داخل في العالم ولا خارج عنه قول سفيه اذ من اراد ان ينفي
لا يزيد على هذا وتلك الجهة هي جهة فوق لانها الجهة التي تنزل منها الاوامر والنواهي والكتب وارسال
الرسل ومنها تنزل الرحمة والعذاب واليها توجه الدعا وطلب الحاجات ولقوله تعالى يخافون ربهم
من فوقهم وقوله وهو القاهر فوق عباده ونحو ذلك ه **قلنا** القول بانه ذو مكان او انتقال او
ان له جهة من الجهات يستلزم ان يكون من جنس الاجسام وسوى كان جسما مركبا من ثمانية جواهر او اقل
او اكثر من ذلك وانما قلنا ان القول بذلك يستلزمها لان كل ما تمكن في الاماكن او شغل الجهات فهو متحيز
وكل متحيز فهو من قبيل الاجسام والجسمية تستلزم الحدوث لما تقدم في دليل الدعاوي ان كل جسم محدث

فكان القول بالمكان والجهة يستلزم الجسمية والحدوث فيلزم ان يكون جسما محدثا والجسمية والحدوث في حقه تعالى قد بطلا فيما تقدم حيث بينا انه قديم ثم بينا انه ليس بجسم واما قولهم ان القول بانه لا داخل في العالم ولا خارج عنه نفي له فغير مسلم وانما هو نفي لان يكون من جنس العالم وكذلك نقول واما كون الاوامر والنواهي وانزال الوحي ونحو ذلك من جهة فوق فلا يدل على الجهة كما زعموا وانما اجراه الله العادة بذلك لما فيه لنا من الالطاف اذ الامر الذي يتوقع اتيانه من فوقنا ليس كالامر الذي ياتينا من سائر الجهات واما الايات الكريمة فالفوق فيها بمعنى القدرة والقهر كما قال تعالى يد الله فوق ايديهم مسئلة قد ثبت بما تقدم من البراهين العقلية ان الله تعالى منزه عن صفات الاجسام وعن التمكن في الاماكن والشغل للجهات فهل يصح ان يوصف بانه في كل مكان ويراد بذلك رحمته وعلمه او يراد بذلك انه حافظ مدبر في كل مكان فقال الجمهور من المعتزلة وغيرهم ولا يقال انه بكل مكان ويراد بذلك انه حافظ مدبر او نحو ذلك سوى اطلق القائل هذا اللفظ من غير نطق بالقصد او نطق بالتقييد فقال عقيب ذلك اي حافظ مدبر فكل ذلك لا يجوز لا مع الاطلاق ولا مع القصد وقال بل يجوز مع التقييد في اللفظ كما تقدم واما مع الاطلاق فلا يجوز اتفاقا ولو اريد به ما اريد به حال التقييد قلنا ردا على اهل القسم حيث اجاز ذلك مع التقييد الوصف بالمكان انما وضع في اللغة للاجسام فاذا استعمل واريد به الحفظ والتدبير فهو مجاز سوى كان مطلقا او مقيدا فامتنع اطلاقه عليه تعالى مع التقييد وعدمه لان المجازات لا تطلق على الله تعالى الا باذن سمعي ولم يرد في السمع اذن يبيح لنا وصفه بانه في كل مكان لا مع الاطلاق ولا مع التقييد فامتنع وصفه بذلك مطلقا وهو المطلوب تنبيه ذكر الامام عليه السلم مسئلة نفي التجسيم ثم ذكر بعدها مسائل تتعلق بها وتتبعها ولم يذكر بعد ذلك نفي ان يكون الله عرضا وابطال ما ذهبت اليه الحلولية انه عرض يحل في الصور الحسنة واصحابنا يذكرون هذا بعد نفي التجسيم لكي يتم لنا العلم بعد ذلك انه ليس بجسم ولا عرض والعالم يعرض له الامام لظهوره وتوضح امره ولان ما ابطل الجسمية يبطل العرضية بان يقال لو كان عرضا لكان محدثا لان كل عرض محدث على ما تقدم في الدعاوي ولان العرض يستحيل ان يكون قادرا عالما وقد ثبت ان الله تعالى قادر عالم وغير ذلك مسئلة في ان الله تعالى لا يجوز رؤيته بوجه من الوجوه وقد اختلف الناس في هذه المسئلة اشد الاختلاف والناس فيها على ثلثة اقوال القول الاول قالت المعتزلة والزيدية واكثر الخوارج والامامية واكثر الفرق الخارجة عن الاسلام وان الله تعالى لا يجوز عليه الرؤية اصلا فلا يصح ان يرى نفسه ولا يصح ان يراه غيره القول الثاني للاشعرية والمجسمة وضرار ابن عمرو واكثر فرق المجبرة انه تعالى يصح ان يرى نفسه ويصح ان يراه غيره القول الثالث قول من قال يصح ان يرى نفسه ولا يصح ان يراه غيره وهذا القول لم يحكه اصحابنا وانما حكاه الرازي عن بعضهم وحكى بعضهم انه عن الشيخ ابي القسم البلخي وهو غير مشهور عنه ثم اختلف اهل القول الثاني في طريق صحة رؤيته فقال اكثرهم ان طريقها العقل والسمع وقال الرازي انه لا دليل في العقل يقضي باستحالة رؤيته تعالى ولا بصحتها لكنه قد ورد في ظواهر القران والسنة ما يقتضي صحتها فوجب القول بها اذ لا مانع في العقل يمنع منها لكنها حينئذ ظنية فان تلك الظواهر لا تفيد القطع وهذا هو قول ابي منصور الماتريدي من علماء الحنفية واختلفوا ايضا باذا يدرك فقال الاشعري

بالادراك وهو معنى عندهم على ما تقدم ويقولون ان تلك الرؤية غير مكيفة لا فوق ولا تحت ولا في
جهة من الجهات اصلاً وقال ضرار بل يرى بحاسة سادسة واتفق كل من قال بالرؤية من غير المجسمة على انه
انما يرى في الاخرة وانما يراه المؤمنون دون الكافرين واما المجسمة فقد اثبتوا له احكام الاجسام وقالوا يرى
في جهة من الجهات كسائر الاجسام ولا يختص رؤيته براء دون راء ولا بوقت دون وقت فهذه حكاية المذاهب
في هذه المسئلة واما الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالفون فلنا في هذه المسئلة ادلة
عقلية وسمعية وقد اقتصر الامام عليه السلام على العقلية فقط وانما ذكر السمعية في اخر المسئلة معارضة لما احتج
به المخالف من السمع وهذا هو الذي يقتضيه النظر الصحيح لان كون تلك السمعية مفيدة للقطع محل نزاع مبني
على كون الممنوع العموم يفيد القطع او الظن فكان الاقتصار على الادلة العقلية المفيدة للقطع بكل حال هو
الاولى وقد ذكر الامام عليه السلام منها دليلين دليل الموانع ودليل المقابلة وهما المشهوران في هذه المسئلة وقد
اختلف اصحابنا في ترجيح احدهما على الاخر فقال القاضي وغيره هما مستويان في افادة المطلوب في هذه المسئلة
ومنهم من رجح دليل الموانع على دليل المقابلة وهو الماخوذ من اصول ابي هاشم وقال به محمود بن الملاحمي
ومال اليه الامام عليه السلام في الشرح ومنهم من رجح دليل المقابلة على دليل الموانع وهو الماخوذ من اصول ابي علي
وقال به السيد المؤيد بالله وقد بدأ بدليل الموانع واشار اليه بقوله **والا لرايناه الان لارتفاع الموانع**
الثابتة في حقه وتحريره ان يقال القديم تعالى حاصل على الصفة التي لو رائي لما رائي الا لكونه عليها والواحد منا
حاصل على الصفة التي لو رائي لما رائي الا لكونه عليها من صحة الحاسة وارتفاع الموانع فلو صحت رؤيته تعالى
لوجب ان نراه الان فهذه ثلثة اصول اما الاصل الاول وهو ان القديم حاصل على الصفة التي لو رائي لما رائي
الا لكونه عليها فلا خلاف في ذلك لان الاكثر يقولون ان الشي انما تصح رؤيته لاجل صفته المقتضاة فهو من احكامها
وعند الشيخ ابي علي عبد الله انه لاجل الصفة الذاتية وعند الاشعرية لاجل الوجود وعند ضرار لاجل ماهية
التي يختص بعلمها والله تعالى حاصل على كل هذه الامور واما الاصل الثاني وهو ان الواحد منا حاصل على
الصفة التي لو رائي لما رائي الا لكونه عليها فلان الواحد منا انما يرى لاجل كونه حيا بشرط صحة الحاسة وارتفاع
الموانع ووجود المدرك كما تقدم في مسئلة مدرك وقد اختلف في هذه الاشياء هل هي كافية في كون احدنا مدركا
ام لا فقال الجمهور انها كافية فمتى حصلت هذه الاشياء ادرك المدركات ومتى تخلف شي منها لم يدرك وقال
ابو علي والاشعرية بل لا بد من امر اخر وهو الادراك اذ هو معنى عندهم يخلقه الله تعالى عند المشاهدة
ونحوها واختلف الجمهور الذين يقولون هذه الامور كافية هل العلم بذلك ضروري او اكتسابي فقال
ابو الحسين هو ضروري فانا نعلم ضرورة ان احدنا متى كان صحيح الحاسة والموانع منتفية والمدرك موجود
وجب ان يدرك ومتى تخلف شي منها استحال ان يدرك فالقائلون بان الادراك معنى اما ان يقولوا انه يصح
ان تجتمع هذه الامور في احدنا ولا يدرك بان لا يحصل له المعنى او لا يقولوا به فان قالوا به جحدوا الضرورة
وانكروا المشاهدات وان لم يقولوا به فلا طريق لهم الى اثبات المعاني وقال الجمهور بل العلم بكون
هذه الامور كافية في الادراك استدلالي وذلك انا وجدنا الادراك يحصل عند اجتماع هذه الامور وينتفي
عند انتفاء شي منها على طريقة واحدة وسنن مستمر فعلمنا انها كافية في الادراك وانه لا يفتقر الى امر
سواها واذا ثبت ذلك فلا التباس في ان هذه الاوصاف مجتمعة في احدنا بالنسبة الى القديم تعالى

اما صحة الحاسه فظاهره واما ارتفاع المانع فلان الموانع منحصرة في الثمانية المعروفة وكلها انما تمنع من رويه الاجسام والالوان والله تعالى ليس بجسم ولا لون فلا يكون مانعه من رويته فثبت الاصل الثاني وهو ان احدنا حاصل على الصفة التي لو راى لما راى الا لكونه عليها واما الاصل الثالث وهو انها لو صحت

فان السواد اذا كان في محل محجوب او رقيق او لطيف او بعيد في غير جهة محاذاة الرائي فانه لا يصح ان يرى واذا لم يكن كذلك صح ان يرى ذكره الرازي

رويته لوجب ان نراه فلانه اذا حصل الموجب للادراك وهو كون احدنا حيا واجتمعت الشرائط وجب حصول المقتضي وهو الادراك والا خرج المقتضي عن كونه مقتضيا وهو محال فهذا هو تحرير دليل الموانع على سبيل الاختصار وقد اورد عليه سوال وهو ان قولكم ان احدنا حاصل على الصفة التي لو راى لما راى الا لكونه عليها غير مسلم بل يفتقر الى امر اخر وهو الادراك الذي هو معنى واما استدلالكم على نفيه بان احدنا اذا كان صحيح الحاسة والموانع مرتفعة والمدرك موجود وجب ان يدرك واذا عدم بعض هذه الامور استحال ان يدرك على طريقة واحدة فوجب ان لا يتوقف الرويه على غير هذه الامور **فجوابه** ان يقال ما انكرتم ان الله تعالى قد اجرى العادة ان يخلق الادراك الذي هو المعنى عند اجتماع هذه الامور ولا يخلقه عند عدم شي منها وجعل ذلك مستمرا على طريقة واحدة **واجيب** عن هذا بانه كان يلزم ان يجوز احدنا ان بين يديه اجساما عظيمة وهو لا يراها بان لا يخلق الله له ذلك المعنى والمعلوم ان احدنا يعلم انه لا شي بحضرته وان هذا العلم يستند الى انه لو كان شي بحضرته لراه واعترض هذا السيد المويد بالله وغيره بانا لا نسلم ان هذا العلم يستند الى ما ذكرتم بل يجوز ان يكون علما ابتدائيا يخلقه الله فينا ابتداء وهذا الاعتراض قوي الا ان يدعى ان استناد هذا العلم الى ما ذكر ضروري كما ادعاه ابو الحسين وفيه نوع خفاء وهذا الاعتراض هو السبب الذي لاجله رجح جماعة من العلما دليل المقابلة على دليل الموانع لا سيما الشيخ ابو علي لقوله بان الادراك معنى واما دليل المقابلة فكيفية تحريره على الوجه الذي اشار اليه الامام عليه السلم هو ان يقال الواحد منا انما يرى بالشعاع والرائي بالشعاع انما يرى ما كان متحيزا او مختصا بجهة يتصل بها الشعاع فلو صحت رويته لكان متحيزا **او لاختص بجهة يتصل بها الشعاع** فهذه ثلثة اصول اما الاول وهو ان احدنا انما يرى بالشعاع فلان الرويه المعقولة في الشاهد انما هي الرويه بالشعاع فان الله تعالى ركب العين تركيبا مخصوصا وجعل لها شعاعا وهو اجزا نورية مناسبة لتلك البنية فبمجموعها يحصل الادراك ولهذا فان احدنا اذا اشتد عليه الظلام زال ادراكه لزوال الشعاع وان كانت حاسته في نفسها صحيحة فعلم ان احدنا انما يرى بالشعاع واما الاصل الثاني وهو ان الرائي بالشعاع لا يرى الا ما كان متحيزا او مختصا بجهة يتصل بها الشعاع فلان احدنا اذا ثبت انه رائي بالشعاع لم ير الا ما وقع عليه ذلك الشعاع واتصل به اذ لو راى ما لم يتصل به لما كان احدنا رائيا بالشعاع حسب بل لا يفتقر الى البنية بل كان يلزم صحة ان يدرك جميع المدركات ولو وجد من الموانع ما وجد اذ تلك الموانع كلها انما تمنع من اتصال الشعاع والمعلوم خلافه فعلم انه لا بد من اتصال الشعاع بالمرئي والشعاع حاصل في الجهات لانه اجزاء دقيقة نورية حاصلة بين الحاسة والمرئي فلا بد حينئذ من ان يكون المرئي حاصلا في جهة اذ لا يعقل الاتصال بين ما هو في جهة وهو الشعاع وبين ما ليس في جهة وهو المرئي واما اللون فمعنى اتصال الشعاع به هو انه يتصل بمحله وجهته جهة محله فثبت ان المرئي بالشعاع لا بد ان يكون مختصا بجهة يتصل بها الشعاع واما الاصل الثالث وهو ان الله تعالى لا يختص بجهة فقد تقدم بيان ذلك في نفي التجسيم فثبت ان الله تعالى لا يجوز رويته بوجه من الوجوه **فان قيل** قولكم ان احدنا لا يرى الا بالشعاع

معرض

معترض بان يقال هذا انما هو في رؤية الاجسام والالوان فقط فما انكرتم ان الله تصح رؤيته لا بنفوذ
منها الى الشعاع فلا يلزم حينئذ ان يكون في جهة كما ذكرتم **قلنا** انما نفي عن الله تعالى الرؤية المعقولة
والرؤية التي نعقلها انما هي بالشعاع كما تقدم واما ما لا نعقل فيكفيه نفينا انه لا يعقل على ان الرؤية بغير الشعاع
كالرؤية بغير الحاسة في انهما يسميان رؤية تسمية لغوية اذ الرؤية اللغوية انما هي الرؤية المعقولة فحينئذ يصدق
قولنا ان الله تعالى لا تصح رؤيته بوجه من الوجوه ويكون قولنا انه يرى بغير شعاع منافيه ظاهر **واعلم**
ان دليل المقابلة اذا جرى على هذا الوجه كان في غاية القوة وتحرير اصحابنا لهذا الدليل هو ان يقول
احدنا انما يرى بالحاسة والرائي بالحاسة لا يرى الا ما كان مقابلا او حالا في المقابل او في حكم المقابل
والله تعالى ليس شيئا من ذلك وانما عدل عنه الامام عليه السلم لان قولنا الرائي بالحاسة لا يرى الا ما كان مقابلا
او في حكمه معترض بان يقال بما انكرتم ان ذلك انما يحصل باستمرار العادة وان كان يصح خلافه او يقال هذا
انما هو شرط في رؤية الاجسام والالوان فاما رؤية الله تعالى فلا يشترط فيها ذلك وقد اجيب عن هذين
الاعتراضين لكنها جوابات غير سليمة من الاضطراب والاشكال على ما قرره الامام في شرحه **تنبيه**
اعلم ان ابا هاشم قد ذهب الى ان الشيء اذا كانت تصح رؤيته في نفسه فانه يصح ان يرى وان
لم يكن مقابلا ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل ولهذا يرى ان الاعتماد في هذه المسئلة هو على دليل
الموانع دون دليل المقابلة ومن ثم قال لو قدر ان الله تعالى مرئي لم يستلزم ذلك كونه من جنس
المرئيات وقال ايضا لو قدرنا وجود اللون لا في محل لصح ادراكه وان لم يكن مقابلا ولا في حكمه وابو علي
مخالفه في هاتين المسئلتين وقوله هو الصحيح وعليه الاكثرون وقد اورد على هذين الدليلين العقليين
سؤال وهو انهما وان صحا فانما يدلان على انا لا نراه تعالى واما على انه لا يرى نفسه فلا دليل فيهما على
ذلك **والجواب** بان الامة قد افترقت على قولين فرقة قالت انه لا يراه غيره ولا يرى
نفسه وفرقة قالت انه يراه غيره ويرى نفسه فالقول بانه يرى نفسه ولا يراه غيره قول ثالث رافع
للقولين السابقين فيكون خرقا للاجماع واما ما روي من ان بعضهم قال به فهي حكاية شاذة على ان
الاجماع منعقد قبل ذلك القائل وبعده فلا اعتداد بخلافه **وقالت الاشعرية انه تعالى يرى**
في الاخرة بلا كيف اي لا يرى في جهة من الجهات ولا على صفة من الصفات وقد تقدم حكاية عين
مذهبهم في اول المسئلة لكن لا بد من مزيد تحقيق فنقول قال الرازي المراد من الرؤية ان يحصل لنا
انكشاف تام بالنسبة الى ذاته المخصوصة سبحانه وتعالى يجري مجرى الانكشاف الحاصل عند ابصار
الالوان والاضواء وهذا الانكشاف لا يقتضي ان يكون المكشوف حاصلا في جهة وقال في موضع اخر رجع
عاد الخلاف بين اصحابنا وبين المعتزلة في هذه المسئلة الى اللفظ والعبارة يعني ان هذا الانكشاف الذي
يسمونه رؤية بالحاسة هو الذي تسميه المعتزلة علما ضروريا لكن المشهور ان الخلاف بين الفريقين معنوي
ومثل مذهبهم الذي لا يعقل ما ذهب اليه **ضرار** بن عمرو من علمائهم من انه تعالى يرى **بحاسة سادسة**
وذلك لما رواه في ادراكه تعالى بهذه الحواس من المحال واذا اردنا الرد عليه قلنا له هل في هذه
الحاسة السادسة شعاع ام لا فان كان الاول لزم كونه جسما لما تقدم في دليل المقابلة وان كان
الثاني فغير معقول مع ان في تسميتها رؤية منافيه اذ الرؤية انما هي اسم للادراك بهذه الحاسة

على ما مر ومما يلزمه هو والاشعريه جميعًا صحة ان يكون الله مطعوما ومشموما ومسموعا وملموسًا اما على
وجه غير ما يعقله في الشاهد كما قالت الاشعريه في الرويه او بحواس اخرى كما قاله ضرار فيهما وكل ذلك بين
معلوم الاستحاله واما قالت الاشعريه وضرار برويته تعالى لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضره اي مشرقه
حسنه من النضارة الى ربها ناظره قالوا معناه رايته سوالنا ان النظر حقيقه في الرويه كما قاله بعضهم
نحو قوله تعالى ارني انظر اليك اي اراك قلنا النظر حقيقه في تقليب الحدقه مجاز في الرويه كما قاله
المحققون منهم على ما حكاه الرازي لان تقليب الحدقه لا يصح ارادته للزوم كونه تعالى في جهة وهو محال
فتعين الحمل على المجاز وهو الرويه اطلاقا للسبب على المسبب واستدلوا ايضا بقوله تعالى للذين احسنوا
الحسنى وزياده والزياده هي الرويه على ما جاء في بعض الاحاديث وبقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون المراد بها الكفار فمفهومها ان المومنين غير محجوبين وهو معنى الرويه قلنا في الجواب عليهم
في هذه الايات ما ذكرتم من الدليل السمعي على انه يرى يجاب من وجوه احدها ان ما ذكرتم لا يشعر
بالرويه اصلًا اما الايتان الاخيرتان فظاهر واما الايه الاولى فلان النظر ليس بمعنى الرويه عند بعض
المحققين من علمائكم على ما حكاه الرازي وحينئذ لا يدل على مرادكم الا بالخروج عن الحقيقه وارتكاب المجاز
وهو خلاف الاصل وثانيها انه معارض بلا تدركه الابصار وهو اشاره الى قوله تعالى لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير فانه نفى ان يدرك بالبصر مطلقا في كل وقت وبكل بصر لان
الفعل وقع في سياق النفي المطلق والابصار جمع معرف باللام وكل ذلك يوجب الاستغراق بل ما ذكرناه
ارجح لوجهين احدهما انه موافق للادله العقليه وما ذكرتم مخالف لها وثانيهما ان ادراك البصر لا يحتمل
الا الرويه فقط بخلاف النظر على ما تقدم فانه في غير الرويه اظهر وقد اعترض الرازي على الاستدلال
بالايه الكريمه فقال اما ان تحملوا الابصار على حقيقتها او تحملوها بمعنى المبصرين ان قلتم بالاول لم يتم
لكم الاستدلال لانا لا نقول ان الابصار هي المدركه له تعالى وانما يدركه المبصرون وان قلتم بالثاني
لزمكم في قوله وهو يدرك الابصار ان يكون معناه وهو يدرك المبصرين وهو تعالى مبصر فيدرك نفسه
وكل من قال بانه يدرك نفسه قال بانه يدركه غيره والجواب اما لا نحمل الابصار على الحقيقه اذ
لا يصح حينئذ ولا على ان المراد بها المبصرون مطلقا اذ لا دليل فيها على ذلك بل على المبصرين بالابصار
فيكون معناه لا يدركه اهل الابصار وهو يدرك اهل الابصار والقديم تعالى ليس من اهل الابصار
فاندفع الاشكال غايته ما يلزم ان لا يكون في الايه دليل على نفي ادراكه لنفسه صريحا فانما نفى ان يدركه
اهل الابصار فقط لكنه يلزم من ذلك نفي ادراكه لنفسه لان كل من قال بانه لا يدركه غيره قال بانه لا يدرك
نفسه ومما يعارض به دليلهم السمعي قوله تعالى حكايه عن موسى رب ارني انظر اليك قال لن تراني
ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فانه نفى الرويه بلن والنفي بلن يقتضي التابيد
وايضا فانه علق الرويه بشرط مستحيل وهو استقرار الجبل والمعلوم ان الجبل تدكدك ولم يستقر مكانه
علق الرويه باستقراره وقت تدكدكه وهو محال وما علق بالمحال كان محالًا هكذا ذكره اصحابنا ومعهم
الامام عليه السلم واما سوال موسى فلم يكن لنفسه فانه من اعلم الناس بربه وصفاته وانما سالها
لقومه لكي يحصل لهم من الادله السمعيه ما يعلمون به انه تعالى لا تصح رويته وانما نسبها الى نفسه

ليكون ذلك ابلغ في الدلالة على انه تعالى لا يرى وتوبتهم انما كانت من سواله لحضرتهم ولم يكن للنبي ان يفعل ذلك **واعلم** ان المخالفين يستدلون على جواز الرؤية بهذه الاية ويقولون قد سالها موسى عليه السلام فلولا انها جائزة لما سالها وقد عرف الجواب مما تقدم الوجه الثالث مما يبطل به تمسكهم بانه النظر المتقدمة ان يقال النظر لفظة مشتركة بين معان خمسة تقليب الحدقة والانتظار والفكر والرحمة والتقابل هكذا قال اصحابنا واحتجوا على كل من هذه المعاني بشيء من كلام العرب واختار الامام عليه السلم انه مشترك بين الثلثة الاول فقط واما الاخيران فانما يستعمل فيهما على سبيل التجوز فيحمل النظر في الاية الكريمة على الرؤية حمل على المجاز اذ ليس الرؤية من معانيه وحمله على الانتظار حمل على الحقيقة وحمل كلام الله على الحقيقة مهما امكن هو الاولى **فيحمل** النظر حينئذ في قوله الى ربها ناظرة **على انتظار ثوابه** تعالى وهذا التاويل مروي عن علي عليه السلم وعن مجاهد وابي صالح والحسن البصري وغيرهم فان قيل كيف يتعدى بالى مع انه لا يقال انتظرت اليه بل انتظرته فالجواب انه قد يتعدى بالى في الكلام الفصيح قال حسان

وجوه يوم بدر ناظرات ۞ الى الرحمن تاتي بالخلاص

وقال تعالى فنظرة الى ميسرة فان قيل الانتظار يورث الغم والحسرة وهو لا يجوز على اهل الجنة **قلنا** انما يورث ذلك اذا كان المنتظر محتاجا لما ينتظره وغير واثق بحصوله واهل الجنة على العكس من ذلك فيزيدهم هو غاية ادهم الانتظار سرورا والوجه الرابع مما يبطل تمسكهم بالاية الكريمة ان يقال قد ثبت ان تقليب الحدقة السليمة من معاني النظر الحقيقية اتفاقا بيننا وبينكم فاذا امكن الحمل عليه فهو الاولى وقد امكن ذلك على تقدير مضاف محذوف اي الى ثواب ربها ناظرة وحذف المضاف كثير في القران وغيره نحو وجاء ربك واسال القرية ونحو ذلك والتاويل ايضا مروي عن علي عليه السلم وعن ابن عباس السدي ومجاهد وعكرمة وغيرهم والوجه الخامس مما يبطل به تمسكهم ان تعالى ما انكرتم ان الى هنا اسم للنعمة كما ذكره ائمة اللغة فيكون المعنى نعمة ربها ناظرة ويحمل النظر على حقيقته وهو تقليب الحدقة والوجه السادس انا وان سلمنا ان الاية تدل على الرؤية لكن دلالتها حينئذ ظنية لحصول هذه الاحتمالات وقد دلت الادلة القاطعة العقلية على انه لا يرى والظني لا يعارض القاطع **واعلم** ان الرازي لما راى ادلة اصحابه غير قاطعة ذهب الى ان هذه المسالة ظنية وانه لا قاطع فيها من الطرفين بجواز الرؤية يجوزها من غير قطع وقد تقدم ذكر ذلك في حكاية المذاهب **مسالة** في انه تعالى غني والغني في اللغة من استغنى بما في يده عما في ايدي الناس وفي الشرع من في يده ما يمنعه عن اخذ الزكوة وفي الاصطلاح هو الحي الذي ليس بمحتاج **وهو تعالى غني ليس بمحتاج** وهذه حقيقة الغني كما ذكرنا اما انه حي فقد تقدم واما انه ليس بمحتاج فلان الحاجة يستحيل عليه تعالى **اذ الحاجة تستلزم الشهوة والنفرة** والشهوة والنفرة **لا يجوزان عليه** فهذان اصلان اما الاول وهو ان الحاجة تستلزم الشهوة والنفرة فلان الحاجة هي الدواعي الداعية الى جلب نفع او دفع ضرر والنفع هو اللذة والسرور وما ادى اليهما او الى احدهما واللذة هي ادراك الشيء مع الشهوة له

ولذلك الضرر هو الالم والغم وما ادى اليهما او الى احدهما والالم هو ادراك الشى مع النفرة عنه
فقد صار النفع مستلزما للشهوة والضرر مستلزما للنفرة والحاجة مستلزمة للنفع والضرر فتكون
الحاجة مستلزمة للشهوة والنفرة بهذا التدريج هكذا قال كثير من اصحابنا لا يخلوا عن تسامح والصواب
ان يقال النفع هو اللذة وما ادى اليها والضرر هو الالم وما ادى اليه لتحقق لزوم الشهوة والنفرة
للنفع والضرر حسبه وقد علم لزوم النفع والضرر للحاجة فعلم لزوم الشهوة والنفرة للحاجة وهو
المطلوب واما الاصل الثانى وهو ان الشهوة والنفرة لا يجوزان عليه تعالى فلانه لو كان الله تعالى
مشتهيا لكان لا يخلوا من ان يكون مشتهيا لذاته او لمعنى من فاعل او علة قديمة او محدثة او معدومة
والاقسام كلها باطلة اما انه ليس مشتهيا بالفاعل او لعلة قديمة او معدومة فذلك ظاهر كما تقدم
فى ساير الصفات اذ لا يستحق العدم صفة لذلك فلو كان مشتهيا لما كان مشتهيا الا لذاته كقادر وعالم
او لمعنى محدث كمريد وكاره ولا يجوز ان يكون الله تعالى مشتهيا لذلك والا اوجد المشتهيات التى
يشتهيها جميعا اما اذا كان مشتهيا لذاته فواضح لانه يلزم ان يشتهى كلما يشتهى اولا اختصاص
لذاته بمشتهى دون مشتهى واذا اشتهاها اوجدها لقدرته عليها ولا مانع له عنها واما اذا كان
مشتهيا لمعنى محدث فلانه يلزم ان يوجد كلما يتعلق بجميع المشتهيات من الشهوات لعلمه بانه فيها نفعا
خالصا ولذة كاملة ولا ضرر عليه فى الحال ولا فى المال وهو قادر عليه غير ممنوع منه فيلزم ان
يوجد جميع المشتهيات كما لو كان مشتهيا لذاته فيلزم ان يجد احدنا كلما اشتهيه وهو معلوم البطلان
وكذا نقول لو كان نافرا لكان لذاته او لمعنى محدث كما تقدم والاول باطل والا لم يخلق مشتهيات
المنفرات والثانى باطل لانه لو جاز كونه نافرا بنفرة محدثة لجاز كونه مشتهيا بشهوة محدثة لكن
قد استحال كونه مشتهيا بشهوة محدثة فيستحيل كونه نافرا كذلك لان كل ما جازت عليه صفة جاز عليه
ضدها اذا كان لها ضد فثبت بذلك ان الله تعالى غنى لا يجوز عليه الحاجة **مسئلة**

قد اختلف هل يوصف الله تعالى بكونه لا نهاية له ام لا وما معناه

حسب فقالت المعتزلة والزيدية والخوارج والمرجئة وهو تعالى غير متناه ذاتا وقادرية
اما انه غير متناه ذاتا فقد فسره فى اخر المسئلة حيث قال ومعنى كونه غير متناه انه لا اول لوجوده
ولا اخر واما انه غير متناه قادرية فمعناه انه قادر فى كل وقت على ما لا يتناهى من كل جنس من الاجناس
المقدورات وقالت المجسمة بل هو تعالى متناه فى الذات ومعنى تناهيه عندهم انه جسم محصور
عندهم له حدود واطراف فقد قصدوا بالتناهى فى الذات غير ما قصدناه وقالت الفضائية
بل هو تعالى غير متناه فى الجهات بناء منهم على انه هذا الفضاء الذى يشاهد ولا نهاية له عندهم فقد
قصدوا بالتناهى مثل ما قصده من قبلهم **قلنا** ردا على المجسمة والفضائية جميعا قولكم بانه
متناه فى الذات اى محصور محدود وبانه غير متناه فى الجهات اى حاصل فى جهات لا نهاية لها بناء
منكم على الجسمية وقد ثبت ان الله تعالى ليس به اى ليس بجسم فبطل قولكم بالتناهى وعدمه
على الوجه الذى ذكرتم واما نحن فان معنى قولنا انه غير متناه فى الذات او انه لا نهاية له هو
لا اول لوجوده ولا اخر وهذا معنى صحيح ثابت فى حق الله تعالى لانه قديم والقديم لا اول لوجوده

ولا اخر **تنبيه** واذا عرف ان وصفه تعالى بكونه غير متناه يحتمل معنى صحيحا ومعنى فاسدا عرف ان اطلاقه عليه تعالى لا يجوز الا مع قرينة تشعر بان المراد هو المعنى الصحيح دون المعنى الفاسد وصار ذلك كالالفاظ المشتركة **مسئلة**

حكى الشيخ الحسن بن موسى

النوبختي وهو عدلي من اهل المقالات عن ضرار والنجدية واكثر الخوارج واكثر المجبرة انهم يقولون ان الله تعالى ليس شيء ماهية يختص بعلمها عن جميع الخلق حتى لا يمكن احدا ان يعلمها بل ماهيته وذاته يصح ان يعلمها كل عالم بالعلم بالله تعالى اما مزيدا كما في الاخرة او بنصب دليل كما في دار الدنيا مع بقاء التكليف واقسم ابو هاشم بالله ما يعلم الله من ذاته الا ما يعلمه هو وقال الامام يحيى وابو الحسين من علماء العدلية وضرار وحفص الفرد من المجبرة بل هو كذلك اي له ماهية يختص بعلمها فلا يعلم كنه حقيقته الا هو وهو قول الرازي في الاربعين ونسبه الى المحققين قال والمعلوم منه تعالى ليس الا الوجود والصفات السلبية نحو كونه ليس بجسم ولا عرض والصفات الاضافية نحو قادر وعالم وغيرهما والعلم بهذه الامور وان كان يميز الذات ويفصلها عن سائر الذوات فليس علما بكنه تلك الذات وحقيقتها ثم اختلفوا فقال الامام يحيى وابو الحسين ان الله تعالى يعلم نفسه على تلك الصفة التي يختص بعلمها وقال ضرار وحفص بل يعلم نفسه ويراها ايضا عليها لقولهم بالرؤية فيرى نفسه على صفة لا يعلمها غيره ثم اختلف هؤلاء اذا راه المؤمنون يوم القيامة هل يرونه على تلك الصفة التي كان يختص بعلمها ويرى نفسه عليها حتى انهم يدركونه ويعلمونه بكنه حقيقته ام لا فمنع ذلك بعضهم وتوقف البعض وهو ظاهر كلام الرازي **قلنا** ردا على ضرار وحفص حيث قالوا انه تعالى يرى نفسه على تلك الصفة ليس مرئيا في ذاته ولا لغيره الان لما تقدم في دليل الموانع من صحة الحاسة وارتفاع المانع ووجود المدرك لان الشيء اذا كان مرئيا في نفسه لم يختص برؤيته راء دون راء وذلك ان نقول لو كان يرى نفسه لصح ان نراه نحن للاجماع على التلازم بين هذين الامرين فان من قال بانه يرى نفسه قال بانه يراه غيره وكل من قال لا يراه غيره قال لا يرى نفسه وقد بطل بما تقدم ان يراه غيره فيجب بطلان ان يرى نفسه ثم **قلنا** ردا على الامام يحيى وابي الحسين ويدخل فيه ضرار وحفص ايضا ولا معنى لماهيته اي لحقيقته وذاته سوى ما علمنا من كونه ليس بجسم ولا عرض فلم يختص سبحانه بان يعلم ماهيتها غير ما علمنا كما زعم المخالفون وقد تقدم انهم يقولون هذه اوصاف سلبية وهي تميز الذات تمييزا ما لكنها ليست نفس الذات بل خارجة عنها فلا يلزم ان يكون العلم بها علما بكنه الذات وحقيقتها وقد ورد عليهم ايضا بان تلك اما ان تكون معلومة لكم فبطل قولكم انه يختص بعلمها او غير معلومة فلا يصح الحكم عليها بانه يختص بعلمها اذ لا يصح الحكم على المجهول ولهم ان يجيبوا بانها معلومة جملة مجهولة تفصيلا ويكفي في الحكم على الشيء تصوره بوجه ما **احتج** المخالفون بصحة قولنا الله اعلم بنفسه ولا يكون كذلك الا وهو يعلم منها ما لا نعلم **والجواب** بان معنى ذلك ان عالميته واجبة لذاته وعالميتنا جائزة متجددة فكان اعلم وان كان المعلوم واحدا او بانه يعلم من تعلق ذاته بتفاصيل المقدورات والمعلومات ما لا نعلم وذلك خارج عن العلم بالذات

تنبيه هل يصح ان يطلق على ذات الله تعالى لفظ الماهية ام لا منعه قوم وجوزه اخرون فالمانع توهم الخطا وهو الصحيح

مسئلة والله تعالى لا يجوز عليه البدا اجماعا بين اهل القبلة الا ما يحكى عن بعض الرافضة وهي شرذمة قليلة منهم فلا تعبد بمقالتهم هذه نقضا للاجماع لا نعقاده قبلها وان هذه المقالة انما احدثها المختار بن ابي عبيد الثقفي من جملة ما احدثه من البدع والضلالات وقال الشريف الاماسي البدا الذي نقول به بعض الرافضة هو المراد بالنسخ اي هو النسخ الذي نقول به **قلنا** البدا هو ان ينكشف ما لم يكن علمه قبله شئ لم يكن عالما به وهذا لا يتصور في حق الله تعالى لانه مستلزم للجهل وهو تعالى عالم لذاته لا يجوز عليه الجهل بوجه من الوجوه فيجب ان لا يجوز عليه البدا البتة وهو المطلوب واما ما قاله الشريف فمما لا يصح اصلا لان البدا اشترط فيه الاتحاد في الامر والمامور والفعل والوجه والوقت والنسخ ليس كذلك كما سيأتي في النبوات ان شاء الله تعالى

مسئلة والله تعالى لا يجوز عليه الخوف ولا الحزن باجماع اهل القبلة واكثر الفرق الخارجة عن الاسلام خلافا لمن قال حدث اهرمن من الشرور وهو الشيطان لعنه الله من فكرة يزدان الردية وهؤلاء فرقة من المجوس وقد تقدم حكايته مرة لك عنهم فهم يقولون ان يزدان وهو القديم عندهم لما استتب له الامر وتم تفكر في نفسه وقال لو كان لي مضاد ينازعني كيف كان حالي معه فتولد من فكرته هذه الردية اهرمن فقال ها انا منازعك ومخاصمك فاقتتلا قتالا شديدا ثم تهادنا بعد ذلك على ان نقسم السلطان في الارض مدة معلومة قالوا ونحن الان في تلك المدة واختلفوا اذا انقضت تلك المدة ماذا يكون ولهم خرافات طويلة مستوفاة في شرح الملل والنحل **قلنا** الخوف هو الظن لحصول ضرر في المستقبل يعجز عن دفعه والله تعالى قادر لذاته وعالم لذاته والقادر العالم للذات لا يخاف ولا يعجز على انه قد ثبت ان المنافع والمضار مما يستحيل على الله تعالى فيجب ان يكون الخوف مستحيلا عليه وهو المطلوب

مسئلة والله تعالى لا يجوز عليه ان يتحد بشئ اي يصير مع شئ اخر شيئا واحدا وحدة نوعية او حقيقية خلافا لبعض الصوفية والحلولية وبعض الروافض حيث قالوا انه تعالى يحل في الاجسام فيتحد بها اذ الحال والمحلول شئ واحد وحدة نوعية **واما النصارى** فانهم جميعا يقولون بالاتحاد حيث قالوا انه تعالى اتحد بالمسيح عيسى بن مريم عليه السلام ثم اختلفوا في ذلك الاتحاد فبعضهم قال انه اتحد به **مشيئة** اي صارت ارادتهما واحدة وكذا فعلهما واحدا وان كان مختلفين من حيث الذات فجوهر اللاهوت غير جوهر الناسوت وهؤلاء هم بعض النسطورية منهم وبعضهم قال بل اتحد به **ذاتا** اي صار جوهر اللاهوت وجوهر الناسوت شيئا واحدا ثم اختلف هؤلاء في هذا الاتحاد فمنهم من قال انه اتحد به وحدة نوعية ويقولون ان جوهر اللاهوت دخل في جوهر الناسوت واتخذه له هيكلا ودعا قالوا ان جوهر اللاهوت ادرع جوهر الناسوت كما يدرع البدن الجسم ومنهم من قال انه اتحد به وحدة حقيقية اي صار الجوهران جوهرا واحدا وهؤلاء هم اليعقوبية وسيأتي ذكرهم ان شاء الله وشبهة الجميع انه كان يصدر من عيسى عليه السلام ما لا يقدر عليه الا الله تعالى كاحيا الموتى وابرا الاكمه والابرص قالوا فلولا الاتحاد لما صدر منه ذلك وقد اختلفوا في عبادة المسيح وقتله وصلبه على حسب اختلافهم في الاتحاد فمن قال

في الاتحاد فمن قال بالاتحاد وجعل حقيقته قال بان المسيح يعبد على الحقيقة وانه هو المصلوب والمقتول حقيقة وهو قول اليعقوبية ومن قال انها وجهه نوعية قال انه يعبد من جهة لاهوتيته دون ناسوتيته وانه صلب وقتل من جهة ناسوتيته دون لاهوتيته وهو قول النسطورية والملكية **قلنا** في الرد على النصارى في الاتحاد مطلقا ويدخل في ضمنه ابطال مقالة الصوفية كما سننبه عليه اما قول من قال انها اتحاد المشيئة فباطل لان ايجاب **ارادة** واحدة **لمريدين محال** لانها ان اختصت بالله تعالى بان وجدت على وجه وجوده لم يوجب الاله الا للمسيح وان اختصت بالمسيح بان حلت فيه لم يوجب الاله الا لله تعالى لانها لا توجب الا لمن تختص ولا تتعدى موضع اختصاصها **ولا تعدت** الى ثالث ورابع وهلم جرا **ولا جاز** حينئذ ان يجب لسائر الاحياء فيكون المسيح وغيره من الاحياء على سوى في الاتحاد فبطل القول الاول وهو الاتحاد في المشيئة **واما الثاني** وهو الاتحاد في الذات وجعل نوعية فانه ايضا **مستحيل** لانهم **ان قصدوا** بالاتحاد **المجاورة** بينهما كما يقال في الجسم انه شيء واحد لتجاور اجزائه **او قصدوا** بالاتحاد **الحلول** اي حلول القديم تعالى في المسيح كما يقال في الجوهر انه شيء واحد وان كان فيه اعراض غيره فهذا مستحيل في الله تعالى **اذ هو ليس بجسم** فيصح عليه المجاورة **ولا عرض** فيصح عليه الحلول وبهذا يبطل قول الصوفية والحلولية لزعمهم انه يحل في الاجسام لان الحال لا يكون الا عرضا وقد تقدم بطلان ان يكون عرضا في نفي التجسيم وقالت **اليعقوبية** من النصارى **بل** اتحد به وجعل حقيقة حتى **صارا شيئا واحدا** فصار جوهر اللاهوت وجوهر الناسوت جوهرا واحدا **قلنا** مصير الاثنين ذاتا واحدة **مستحيل** لانهما اذا كانا شيئين قبل الاتحاد متميزين بصفاتهما الذاتية وجب ان يكونا كذلك ابدا والا لزم انقلاب ذاتيهما وخروجهما عن صفاتهما الذاتية وهو محال **كمصير الجوهر عرضا والعكس** وهو مصير العرض جوهرا لما تقدم ان خروج الموصوف عن صفته الذاتية لا يجوز فيجب ان يكون مصير الشيئين شيئا واحدا في الاستحالة كمصير الشيء الواحد اشياء كثيرة وقد تقدم بيان استحالة ذلك في الرد على الفلاسفة القائلين بالهيولى والصورة **مسألة** العلم بالله تعالى دون سائر صفاته علم اجمالي يتعلق بمجرد الذات على قول القاضي والجمهور واما ابو هاشم فانه يقول العلم الاجمالي لا متعلق له **واما** العلم بسائر الصفات تعبد ذلك نحو كونه قادرا او عالما فقالت **هشم والعلم** بصفات الله تعالى كالعلم **بكونه عالما** وقادرا وحيا وغير ذلك **لا يتعلق بذاته** تعالى من حيث هي اي غير مقيدة بصفة من الصفات والا لم يكن فرق بين العلم بالذات والعلم بالصفات ولذا بين العلم بصفة والعلم بصفة اخرى لاتحاد المتعلق حينئذ صفة فيلزم ان يسد بعض هذه العلوم مسد بعض وقد علم بطلانه **ولا** يتعلق هذا العلم **بمعنى** سواء ذاته لانا قد ابطلنا ان يتحقق صفاته بمعاني واما الصفات على انفرادها فلا تصلح متعلقا لذلك العلم لانها ليست اشياء مستقلة **بل** انما يتعلق ذلك العلم **بذاته** تعالى **على حال** اي بالذات في حال تقييدها بتلك الصفة فالعلم بكونه قادرا يتعلق بذاته تعالى حال كونها متصفة بالقادرية ومقيدة بها وكذا العلم بكونه عالما وسائر الصفات وحينئذ لزم اختلاف هذه العلوم لتغاير متعلقاتها حيث ان الذات مجردة عن كل صفة غير لها حال كونها مقيدة بالقادرية وكل منهما غير لها حال كونها مقيدة بالعالمية وكذلك سائر الصفات وقال **ق بل** العلم بصفات القديم تعالى من كونه عالما وغيرها انما يتعلق **بذاته**

من حيث هي اذ الاحوال ليست اشيا فلا تصلح متعلقا للعلم ولا مدخل لها في التعلق بوجه من الوجوه
والا لزم كون القديم متعددا اذ المطلق غير المقيد والمقيد بحال غير المقيد باخرى كما تقدم وتعدد
القديم محال فكون هذه الاحوال متعددة بها في التعلق مستقلة او قيودا محال قلنا لو لم يكن
متعلق العلم بالذات ومتعلق العلم بكل صفة من الصفات متغايرا احكاما كما تقدم بل كان متعلق الجميع
هو مجرد الذات فقط للزم ان تكون هذه العلوم متماثلة لاتحاد متعلقها لان اتحاد المتعلق يوجب التماثل
في المتعلقات واذا كانت هذه العلوم متماثلة سد بعضها مسد البعض الاخر واذا اللزوم لا يتقرر
في العلم بالصفات كالعالمية والقادرية وغيرها الى دليل غير دليل الذات بل يلزم من علم
الذات ان يعلم جميع الصفات لان العلم بالصفات عنده انما هو علم بالذات فقط فيلزم اذا علمنا الذات
فقط ان يحصل العلم بالصفات واذا علمنا بعض الصفات ان نعلم البعض الاخر ايضا لما تقدم واما ما
ذكره من لزوم كون القديم متعددا جوابه انا لم نقل بتعدده حقيقة بل حكما فقط مع الحاد
حقيقة فلا يلزم منه محال تنبيه وكذا الخلاف في الاخبار عن الذات وعن كل صفة من صفاتها
فان متعلق الاول عندهم هو الذات ومتعلق الثاني هو الذات مع تقيدها بالصفة وعند غيرهم متعلق
الجميع هو الذات وكذا الخلاف اذا كانت احدى الصفتين دليلا على الاخرى ككونه قادرا على كونه حيا
فان الدليل هو الذات مقيدة بالقادرية والمدلول هو الذات مقيدة بالحيية وعند غيرهم الدليل والمدلول
هو الذات فقط وكذا تعلق قادرية الله وعالميته بالمقدورات والمعلومات فان المتعلق عندهم هو الذات
مقيدة بالقادرية في الاول وبالعالمية في الثاني وعند غيرهم المتعلق في الحالتين هو الذات فقط وقس على
ذلك امثاله تنبيه احترز بقيل علم الله تعالى بانه عالم يلزم فيه اتحاد المتعلق والمتعلق على ما
ذكرتم وذلك ان المتعلق هو الذات مقيدة بالعالمية والمتعلق ايضا هو الذات المقيدة بالعالمية فلا يتميز
المتعلق من المتعلق وهو محال قلنا هذا انما يشكل على قول من زعم ان تعلقات عالمية الله تعالى
متعددة بحسب تعدد المعلومات واما اذا جعلنا تعلقها بجميع المعلومات تعلقا واحدا حتى ان المعلومات
كلها كالمعلوم الواحد فلا اشكال لان المتعلق حينئذ هو الذات مقيدة بالعالمية والمتعلق هو جميع
المعلومات لا الذات مقيدة بالعالمية فقط كما قاله السائل وحينئذ يتميز المتعلق من المتعلق ومما يدل على ان
تعلق عالمية الله تعالى بجميع المعلومات تعلق واحد انها لو تعددت التعلقات وهي مختلفة للزم تعدد المتعلق
واختلافه لان اختلاف المقتضى يدل على اختلاف المقتضي اذا كانا من قبيل واحد ومن ثم قلنا ان العلم
الواحد في الشاهد لا يتعلق على سبيل التفصيل الا بمعلوم واحد وذلك ظاهر وايضا فلو تعددت
التعلقات بتعدد المعلومات لكانت غير متناهية فيلزم ان يثبت للقديم احكام غير متناهية مع
كونها امورا ثبوتية زائدة على الذات وذلك محال كما يستحيل وجود ما لا يتناهى من الذوات وذلك
ظاهر مسئلة

قال الاكثر وكان يصح من الله تعالى ايجاد العالم قبل

الوقت الذي اوجده فيه بل ما من وقت يشار اليه قبل
ذلك الوقت الذي اوجده فيه ولا بعده الا وكان يصح منه تعالى ايجاد العالم فيه وانما اوجده في الوقت
الذي اوجده فيه دون ما سواه من الاوقات لانه فاعل مختار وقال قوم لا يوصف الله بانه كان قادرا

على ايجاد العالم قبل الوقت الذي اوجد فيه لانه انما اوجد لداعي حكمة وهو علمه بان لعباده فيه
نفعًا وهذا الداعي حاصل قبل ايجاد العالم فلو كان يصح منه ايجاده قبل ذلك الوقت لاوجده قبله
لا محالة اذ لا يتراخى فعل الله تعالى عن داعي الحكمة وذلك بناء منه على انه يجب على الله تعالى الاصلح
في غير باب الدين وكلما حصل فيه داعي حكمة وجب عليه فعله **قلنا** قد ثبت ان الله تعالى قديم
و القديم يجب ان يتقدم المحدث بتقدير ما لا نهاية له من الاوقات وانما قال بتقدير ما لا نهاية له
ولم يقل بما لا نهاية له لانه لا اوقات محققة قبل وجود العالم وانما هي مقدرة اذ الوقت الحقيقي كل
كائن حادث وُقّت به حدوث حادث اخر كحركات الافلاك فانه يوقت بها حدوث الحوادث فيصح ان
يكون الله تعالى متقدما على العالم بتقدير ما لو كانت هناك اوقات لكانت بلا نهاية وهو تعالى قادر في
تلك الاوقات المقدرة جميعها لما ثبت من ان قادريته ثابتة في الازل فيصح منه تعالى الفعل فعل العالم
وفعل سائر مقدوراته تعالى في جميع تلك الاوقات المقدرة بلا نهاية لان صحة الفعل حكم مقتضى عن
القادرية بلا شرط فلا يتراخى عنها البتة فثبت بذلك انه كان يصح منه ايجاد العالم قبل الوقت الذي
اوجده فيه وهو المطلوب ه فان قيل قولكم هذا يؤدي الى انه تعالى يصح منه فيما لم يزل ان يوجد
العالم وقد علمنا ان العالم يستحيل وجوده في الازل لاستحالة القدم عليه فكيف تجتمع الصحة والاستحالة
وهما نقيضان **قلنا** لا تناقض بين الكلامين لانا نريد بالصحة انه يصح منه فيما لم يزل وجود العالم
لا فيما لم يزل بل في المستقبل ونريد بالاستحالة انه يستحيل فيما لم يزل وجوده فيما لم يزل وحاصله
انا اذا قلنا يصح وجود العالم فيما لم يزل او يصح من الله تعالى ايجاده فيما لم يزل فقولنا فيما لم يزل
ظرف للصحة لا للوجود والايجاد في الصورتين واذا قلنا يستحيل وجود العالم فيما لم يزل او يستحيل من
الله ايجاده فيما لم يزل فقولنا فيما لم يزل ظرف للوجود والايجاد لا للصحة فظهر الفرق بينهما وتوضيحه
ان الصحة والوجود امران متغايران ووقت كل منهما غير وقت الاخر لعلمنا بوجوب تقدم الصحة
على الوجود فالصحة حاصلة في الازل والوجود لا يكون الا حادثا لان الصحة قد تقدمته وما تقدمه
غيره فهو حادث **مسئلة** قال الاكثر من المعتزلة وغيرهم يصح ان يعلم الله تعالى من وجه ويجهل من وجه
نحو ان يعلم انه قادر ويجهل انه عالم او مدرك او قديم او نحو ذلك الا اذا كان العلم باحد الوجهين
اصلا للعلم بالاخر نحو العلم بالذات والعلم بها على صفة فلا يصح العلم بالصفة مع الجهل بالذات وكذا
وكذا العلم بكونه قادرًا فانه اصل للعلم بكونه حيًا فلا يصح العلم بكونه حيًا مع الجهل بكونه قادرًا
وما عدا هذا فانه يصح العلم بالذات على احد الوجهين مع الجهل بها على الوجه الاخر الا ما يحكى عن
الصالحي وهشام الفوطي كما سياتي ذكر ذلك في اللطف ان شاء الله تعالى فانهما قالا لا يصح ان تعلم
الذات من وجه وتجهل من وجه اخر والا لكانت معلومة مجهولة في وقت واحد فيجتمع الضدان وهو
محال **الجواب** ان تضاد العلم والجهل مشروط باتحاد وجه التعلق نحو ان تعلم الشئ من وجه وتجهله
من ذلك الوجه وهذا غير حاصل فيما نحن فيه وفي صحة اجتماع علم قادريته تعالى مع جهل كونه
حيا خلاف بين شيوخنا فقال ابو علي والقاضي انه يصح وقال ابو هاشم لا يصح ذلك بل متى علم كونه قادرا علم كونه حيًا
والاصح ما ذهب اليه ابو علي والقاضي انه يصح ان نعلم كونه قادرا ولا نعلم كونه حيًا لان كونه حيا

العلم به تعالى من وجه دون وجه

لا يكفي فيه العلم بكونه قادراً لاحتياجه الى تامل ونظر زائد على كونه قادراً وقد لا يفعل احدنا ذلك التامل والنظر فيصير عالماً بكونه قادراً جاهلاً بكونه حياً وهذا الخلاف العكس وهو العلم بكونه حياً فانه مع الجهل بكونه قادراً فلا يصح لما تقدم ان العلم بكونه حياً فرع عن العلم بكونه قادراً فلا يصح حصوله من دونه

مسئلة قال ع العلم بصفات الله تعالى النفسية كالعلم بنفي حاجته والعلم بنفي ثانيه والعلم بنفي تشبيهه كل من هذه العلوم علم بذاته اى متعلقه هو الذات مجردة لا الذات على صفة كما تقدم في العلم بكونه قادراً وعالماً اذ ليس هنا صفات ثبوتية تكون احوالاً زائدة على الذات كما في قادر وعالم ونحوهما فلم يكن متعلقه الا الذات فقط وكذا العلم بنفي البقاء عن الاجسام وبان زيداً ليس في الدار وما اشبه ذلك فمتعلق هذا العلم هو الذات فقط وقال م وقد روى عن ع انه قال العلم بهذه الامور السلبية علم لا معلوم له اى لا متعلق له اصلاً قال الامام عليهم السلام

قلت وما ذهب اليه م هو الحق لان هذا العلم لو كان له متعلق لم يخل اما ان يكون هو الذات كما يقوله ع او الذات على صفة كما قلنا في العلم بكونه قادراً وعالماً او امراً ثالثاً لا يجوز ان يكون متعلقه هو الذات كما قاله ع والا لزم فيمن علم الذات ان يعلم نفي الثاني لان هذين العلمين حينئذ مثلاً ان لاتحاد المتعلق فيسد كل منهما مسد الاخر ولا يتوقف على نظر زائد على ما يوقف عليه الاخر وقد علم بطلانه ولا يجوز ان يكون متعلقه هو الذات على الصفة لانه لا صفة هنا ثابتة زائدة على الذات كما في كونه قادراً وعالماً بل هذه صفات سلبية ولا يجوز ان يكون متعلقه امراً ثالثاً لانه لا شيء يشار اليه اذ لو جعلنا متعلق العلم بنفي الثاني هو الثاني ومتعلق العلم بنفي التشبيه هو التشبيه لزم وجود الثاني والتشبيه لان التعلق لا يكون الا بامر وجودي فلم يبق حينئذ الا ان يكون هذا العلم علماً لا معلوم له كما قاله ابو هاشم

تنبيه اعلم ان القول بعلم لا معلوم له مشكل جداً فالتحقيق ما ذهب اليه جماعة من المحققين واختاره الامام عليه السلم اخيراً وحمل عليه كلام ابي هاشم وهو ان متعلق العلم بنفي الثاني عن القديم تعالى وبنفي التشبيه عنه هو ذات القديم على صفة وتلك الصفة وان لم تكن ثبوتية وجودية فهي سلبية اعتبارية والصفات السلبية الاعتبارية تصلح مقيدات لموصوفاتها ومميزاً لها فيكون المعلوم هو الذات باعتبار تقييدها بتلك الامور السلبية وهذا مما لا يمنع منه مانع فوجب المصير اليه

مسئلة قال الشيخ م والقديم تعالى لا يخالف مخالفه وهي الاجسام والاعراض بالقادرية والعالمية والحيية والوجود لانا نشاركه في هذه الصفات الاربع وان اختلفت كيفية الاستحقاق بل انما يخالف مخالفه بصفة اخص اوجبت هذه الاربع الصفات واقتضتها فهذه الاربع الصفات ليست ذاتية وانما هي مقتضاة عن الذاتية وهي الصفة الاخص وقال الشيخ ع بل انما يخالف القديم تعالى مخالفه بالاربع الصفات المذكورة ونحن وان شاركنا فيها فلم نشاركه فيها على الحد الذي يستحقها وذلك لوجوبها في حقه تعالى لانها ذاتية ثابتة له في الازل وجوازها في حقنا لانها معنوية فينا متجددة مع الجواز فكانت هذه الاربع كافية في وقوع المخالفة بها ولا دليل على ما عداها فوجب نفيه وتكون هذه الاربع ذاتية في نفسها غير مقتضاة عن صفة اخرى غيرها

قلنا رداً على ع في نفيه للصفة الاخص واكتفائه في وقوع المخالفة بالصفات الاربع قد ثبت ان ذات القديم

تعالى مخالفة لساير الذوات و **الخلاف بين الذوات انما تكون بصفة لكل ذات لا تشاركه فيها**
وتحقيقه ان المخالفة والمماثلة بين الذاتين لا يخلو اما ان تكون لا لأمر او لا والثاني معلوم البطلان والا
لم يكن بان تثبت اولى من ان لا تثبت فتعين ان تكون لأمر وذلك الأمر اما مجرد الذات او صفة زائدة
على الذات والاول باطل ايضا والا لكانت الذوات كلها مختلفة متماثلة فتعين انه صفة زائدة على
الذات وتلك الصفة اما ان يشترك المختلفان فيها او لا والاول باطل والا لكانا متماثلين لا مختلفين فلم
يبق الا ان تكون المخالفة بين المختلفين بصفة غير مشتركة بينهما **كالجوهرية** للجوهر فانها صفته
الذاتية التي بها يخالف ساير مخالفاته كالاعراض ولا يشاركه فيها الا مماثله كساير الجواهر **و**كذلك
السوادية للسواد فانها الصفة الذاتية له التي بها يخالف ساير مخالفاته كالجواهر والروائح والطعوم
ونحوها ولا يشاركه فيها الا مماثله كساير السوادات واذا ثبت ذلك وثبت ان القديم تعالى
مخالف لساير الذوات وجب ان تكون له صفة ذاتية لا تشاركه فيها البتة **وهو مشارك في** الصفات
الاربع المذكورة اولا فحسب لا تكون موجبة للمخالفة واما الاختلاف في كيفية استحقاقها فلا يكفي
في اقتضاء المخالفة لان تلك الكيفية حكم للصفة لا صفة للذات وقد بينا ان المخالفة انما تكون بصفة
للذات فوجب القول بصفة ذاتية للقديم تعالى لا تشاركه فيها ما يخالف ساير الذوات وهي الصفة
الاخص **فان قيل** هذا الدليل قد دل على اثبات الصفة الاخص فما الدليل على ان تلك الاربع
مقتضاة عنها وما المانع من ان تكون كلها ذاتية **قلنا** هذا مبني على ان الذات الواحدة لا تستحق
صفتين ذاتيتين واستدل اصحابنا على ذلك بانه يلزم ان تكون تلك الذات مخالفة لنفسها ومماثلة
لنفسها لانها اختصت على الواحدة بذات غيرها لماثلتها او خالفتها وكون الذات الواحدة مماثلة
لنفسها او مخالفة لها محال فيكون القول باستحقاق الذات الواحدة صفتين ذاتيتين محالا واذا ثبت
ان الصفة الاخص ذاتية لها لانها التي تقع بها المخالفة وجب ان تكون الاربع غير ذاتية واذا بطل
ان تكون ذاتية وقد بطل ان تكون معنوية وبالفاعل تعين ان تكون مقتضاة ولا مشار اليه يصلح لاقتضائها
سوى الصفة الاخص فوجب القول بانها مقتضاة عنها وهو المطلوب **مسئلة** قد قامت
الادلة القاطعة وما تقدم على ان الله تعالى لا تجوز رؤيته بحال من الاحوال وذلك
مما اتفق عليه علماء العدلية وشيوخ المعتزلة لكنهم اختلفوا في مسئلة تقديرية فرضية فقال
الشيخ **م وكونه مرئيا لو قدر** مع استحالته والقطع بانتفائه **لا تستلزم مجانسة المرئيات** وهي الاجسام
والالوان حتى يلزم ان تكون جسما او حالا في جسم ومن ثم كان المعتمد عنده في نفي الرؤية
هو دليل الموانع لا دليل المقابلة لانه لا يلزم عنده فيما يرى ان تكون مقابلا او حالا في المقابل
او في حكم المقابل ولهذا قال في الالوان لو قدر وجوده لا في محل لصحت رؤيته مع انه ليس مقابلا
ولا حالا فيه ولا في حكمه وقال الشيخ **ع بل** كونه مرئيا لو قدر **يستلزم** مجانسة المرئيات فيلزم
ان تكون جسما او حالا في الجسم ومن ثم كان المعتمد عنده في نفي الرؤية هو دليل المقابلة لا دليل
الموانع لقوله بان الادراك معنى وقد تقدم ذكر ذلك مفصلا في مسئلة نفي الرؤية ولهذا قال
في الالوان لو قدر وجوده لا في محل لم تصح رؤيته **قلنا** ردا على اي علي **لا** نسلم ان كونه

بحث الاسم والصفة

مرئيا يستلزم مجانسة المرئيات وصار ذلك كلونه معلوما فانه لا يستلزم مجانسة المعلومات الا ترى انا منعنا المشبهة من الاحتجاج بذلك حيث قالوا المعلوم في الشاهد ليس الا جسما او عرضا وقد ثبت ان الله تعالى معلوم فيجب ان يكون كذلك واجبنا عليهم بانه لا يلزم من كونه معلوما مجانسة المعلومات التي في الشاهد اذ هو قياس على مجرد الوجود من غير علة جامعة وانما يلزم ما ذكرتم لو كان العلة في كون هذه المعلومات التي في الشاهد اجساما او اعراضا كونها معلومات لكن ذلك مما يصح واذا ثبت ذلك فنقول لاني على اذا لم يمكن يلزم من كونه معلوما مجانسة المعلومات مع انها في الشاهد منحصرة في الاجسام والاعراض فكذا لا يلزم من كونه مرئيا مجانسة المرئيات مع انها في الشاهد منحصرة في الاجسام والالوان اذ لا سبيل الى الفرق بين الصورتين وانما معنى كونه مرئيا لا يدل على ما ذكرتم او معناه ان رائيا راه فهذا معنى كونه مرئيا لا انه من جنس ما يرى فان هذا ليس من معنى كونه مرئيا ولا يدل عليه فيبطل استلزام كونه مرئيا لمجانسة المرئيات ثم ولاني على ان يقول ما تريدون بقولكم ان كونه من جنس المرئيات ليس هو معنى كونه مرئيا اتريدون انه ليس موضوعا له فمسلم لكني لا ادعي ذلك ام تريدون انه لا يستلزمه فممنوع اذ هو محل النزاع تنبيه قد تقدم في مسئلة نفي الرؤية تحرير دليل المقابلة على وجه يلزم منه انه لو كان العدم مرئيا لنا لكان جسما او حالا في جسم حيث قلنا ان المرئي بالشعاع لا بد ان يختص بجهة يتصل بها الشعاع وبهذا يعرف ان الصحيح في هذه المسئلة هو ما ذهب اليه الشيخ ابو علي واما الامام عليه السلام فقد رجح فيما بعد مرة لسلب الموانع وضعف دليل المقابلة ومن ثم مال في هذه المسئلة الى قول الشيخ م

فصل في الاسماء ومعانيها وما يطلق على الله تعالى منها وما لا يطلق

مسئلة قد تقدم معنى الصفة في الاصطلاح وهذه المسئلة انما هي معناها لغة وكذا معنى الاسم فنقول قال الاكثرون مدلول الاسم والصفة في اصل اللغة هو اللفظ لانها عبارة عن قول الواصف ولفظه فقولك زيد كريم صفة لزيد وكريم اسم له لغويا وكذا زيد يقوم صفة لزيد ويقوم اسم له لان الاسم في اصل اللغة كلما صح اطلاقه على ذات قاله بعض المحصلين وحكى عن بعضهم انه ذهب الى ان الصفة موضوعة لمعنى في الموصوف لا انها عبارة عن قول الواصف كما قاله الاكثرون فاذا قلت زيد كريم فالصفة هي الكرم الذي في زيد فيكون الصفة هي ما افادة اللفظ لا نفس اللفظ لنا اجماع اهل اللغة على ان معنى الوصف والصفة واحد فانهم يقولون وصف وصفا حسنا وصفة حسنة كالوعد والعدة فانهما مثل واحد بما يقال وعدته وعدا حسنا وعدة حسنة وكذلك الوزن والزنة وما اشبه ذلك واذا كان الوصف والصفة باجماع اهل اللغة شيئا واحدا والوصف هو قول اتفاقا فكذا يجب ان تكون الصفة الصفة قولا ايضا كما قلناه اذ لو لم تكن قولا مع ان الوصف قول لم يكونا شيئا واحدا وهو خلاف ما اجمع عليه فانما لو افادت الصفة ذلك المعنى في الموصوف كما زعمه الخصم حيث قال ان الصفة عبارة عن المعنى الذي في الموصوف للزم فيمن قام ان يكون قد فعل لنفسه صفة وهو العام لان القيام معنى في الموصوف فيجب ان يسمى صفة كما زعمه الخصم وحينئذ يلزم صحة ان يوصف ذلك القائم بانه واصف له لانه قد فعل صفة ومن فعل الصفة فهو واصف لان اسم الفاعل مشتق من فعله مطلقا ومعلوم انه لا يسمى واصفا فعلمنا ان القيام ليس بصفة كما ادعاه المخالف انما

قال نجم الدين يعنون بالحذف التصحيح حالم يكن له موجب كما كان
في باب قاض وعصا والافظ حذف لابد له من تحقيق.

ويقولون لهذا ايضا حذف بلا علة وحذف الاعتباط مع
انه لابد في كل كلمة من قصد التخفيف وهذا لعله فهذا
اصطلاح منهم وهذا الذي ذكره انه كان حد الترخيم
خرج منه ترخيم غير المنادى فان اردنا الحد الشامل
لجميع اقسامه قلنا هو حذف اخر الكلمة اعتباطا جوازا
فخرج منه حذف الياء السوين والحركة وقفا لانهما
بعد اخر الكلمة بدليل تعاقب الاعراب عليه وخرج منه
حذف الياء في نحو يا غلام [illegible] اليه لسلى اخر الكلمة
الاتراان مورد الاعراب [illegible] وخرج منه الحذف
في باب عصى وقاض لان الحذف لعلة لا للاعتباط
وخرج منه ايضا حذف لام يد ودم لانه واجب ٥٥

وحذفهما للاعتباط علا عند ابن الحاجب ذكره
في الشافية في اخر بحث الاعلال في قوله ونحو يد ودم
واسم واخ ليس بقياس وهو كلام سعد المحققين لكن
لكن ابن الحاجب صرح في شرحه على الكافية بان حذف
لام يد ودم ليس للاعلال وهو ايضا ظاهر كلامه
في بحث الحذف الاعلالي والترخيمي قال بعض
كلامه ارادتنا لاعلالي ما حذف لعله مطردا
وبالترخيمي ما حذف اعتباطا ومثل الحذف الترخيمي
الحذف في يد ودم وبالجملة ففي الكلام اضطراب ٥

قلت هذا الظاهر هذا اي الحذف الاعلالي ما كان لموجب سوى كان الموجب قياسا كباب قاض وباب عصى او غير قياسي كحذف لام يد ودم فانه واجب وهذا غير قياسي اي يكون حذف لام يد ودم من الحذف الاعلالي ظاهر كلام نجم الدين في شرح الكافية وكلامه قريب فيما نحن فيه وانما ابن الحاجب فالتخصيص بالحذف الاعلالي عنده هو الحذف لعله موجبة ٥

فاين لا يرخم العلم الموصوف بابن لسبب التلاصق كالمضاف
ذكره الزمخشري وقال نجم الدين يجوز وصفه الاعتداد الهراء ابن السراج
والذي يظهر صحة قولهما لانه في وصفه يرخمه نوعا من التناقض
لان الترخيم انما اتى به للتخلص الى المقصود بسرعة فمع الاتيان
بالوصف يفوت هذا الغرض الا ان السماع ورد بترخيمه مع
الوصف انشد في الكتاب فقالوا تعالي يا يزي بن مخزوم
فعلت لهم اني حليف صداه يزي يريد يزيد وهو فيصله
وترخيم بالخا والزاي المعجمة وصداء بالعين اعراب لصاد وهمله
وهمزة اصبلة حي من اليمن ٥

[illegible]

قوله ويرخم المنادى غير اللازم للنداء المبني على الضم
حال ان كان علما زائدا على ثلاثة احرف او ما هاهنا
فخرج بقولنا المنادا غير المنادا فلا يرخم الا في ضرورة
الشعر وبقوله غير اللازم للنداء ما لزم النداء فانه
لا يرخم نحو يا فساق وبقوله المبني خرج المضاف والمشبه
والمستغاث باللام وبقوله للنداء خرج ما كان مبنيا
قبل النداء وبقوله على الضم المستغاث بالالف

قوله زائدا على ثلاثة احرف وانما اشترط في العلم
الزيادة على الثلاثة لانهم كرهوا نقص الاسم نقصا
قياسيا مطردا عن اقل ابنية العرب اي عن الثلاثي
بلا علة ظاهرة موجبة بخلاف يد ودم فانه
النقص فيه وان كان بلا علة لكنه قليل غير
قياسي والشد ودلالة على التعليل بخلاف فيهم وفي
وعص فانه وان كان قياسا لكنه لعلة ظاهرة
ملجية الى الحذف ٥ رضي قوله هو حذف
في اخره تحريرا تعرف الترخيم فلا يلزم ان
يكون الحذف في الاخر كحميد في احمد وقد يكون
في الاخر كعمر في عمران ٥

مشكل
قوله ويرخم المنادى جاز الى قوله وهو حذف في اخره تعريفا هذا
غاية الاشكال لانه قال في صدر الاعلال في الشافية الاعلال
تغيير حرف العلة للتخفيف فعلى هذا يكون بعض الحذف
داخلا في الترخيم وهو ما غير في الاخر نحو ادل وقاض وبعض
الاسماء المرخمة داخلا في الاعلال وذلك ما حصل فيه حذف
حرف العلة كمنص في منصور فقد حصل تغيير حرف العلة للتخفيف
فعلى هذا يصدق كل من الحدين ناقصا والاولى في حد
الترخيم ما ذكره نجم الدين حيث قال ما لفظه هو حذف في اخر الكلمة
اعتباطا جوازا اخرج منه حذف التنوين والحركة وقفا لانهما بعد
اخر الكلمة كما في الحاشية

الصفة هي اللفظ فقط فكل من صدر منه اللفظ فهو واصف ومن لا فلا من غير نظر الى المعنى ه واعلم

ان في هذا الدليل تسامحا وذلك ان الخصم لا يسمى القيام الحاصل في زيد صفة مطلقا بل انما تكون صفة

اذا كان مستفادا من اللفظ وسوى كان حاصلا في نفس الامر اما لا وحينئذ لا يلزم من فعل القيام

ان يسمى واصفا لانه لم يفعل صفة اذ القيام الذي فعله غير مستفاد من اللفظ فلا يسمى صفة والتحقيق

في هذه المسئلة ان الواصف والصفة في اصل اللغة مصدران كما تقدم في قولهم وصف وصفا وصفة ثم انهم

توسعوا فيهما فاستعملوها في جملة اللفظ الذي يوصف به حتى ان زيدا قائم كله يسمى وصفا وصفة به

وذلك من اطلاق المصدر على المفعول توسعا واما في العرف فربما اريد بالصفة المعنى المستفاد من

اللفظ وهو القيام الحاصل في زيد مثلا المستفاد من قول الواصف زيد قائم وبهذا صرح بعض اصحابنا

وحينئذ فقد ظهر لك ان قول الامام علي لم في اول المسئلة ان الاسم والصفة عبارة عن قول

الواصف فيه اجمال فان الصفة عبارة عن جملة اللفظ والاسم عن حروفه فقط على ما تقدم من الاشارة

اليه ثم انه قد احتج على ان ذلك المدعى في الصفة دون الاسم اشعنا بما سياتي من ان الاسم غير

المسمى **مسئلة** قالت الزيدية والمعتزلة واكثر فرق المجبرة وغيرهم والاسم هو

غير المسمى وقالت الكرامية من فرق المجبرة بل الاسم هو نفس المسمى وهذا هو مذهب

الحنفية في زماننا هذا وانما قالوا ذلك لان اسماء الله تعالى عندهم قديمة فوجب ذلك ان تكون هي نفس

المسمى والا لزم تعدد القدماء وهو محال ولنا على ما ذهبنا اليه دليلان عقلي وسمعي اما العقلي

فلان الاسم هو اللفظ فقط وهو عرض والمسمى قد يكون جسما وقد يكون غيره وايضا فالاسم مفقود

لنا والمسمى قد لا يكون مفقودا لنا وايضا فالاسم قد يوجد في وقت واحد في محال متعددة والمسمى

يستحيل عليه ذلك وايضا فالاسم لا يبقى بل يجب ان يعدم في ثاني وجوده والمسمى بخلاف ذلك ه واما السمعي

فهو المشار اليه بقوله لنا قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها ودلالتها على ما ذهبنا اليه

من وجوه اربعة احدها انه اضاف الاسماء الى الله اي نسبها اليه والمضاف يجب ان تكون غير المضاف اليه

اذ لا يضاف الشيء الى نفسه فيجب ان تكون اسماؤه جل وعلا غيره وهو المطلوب ه وثانيها انه جعل

الاسماء متعددة حيث جاء بها على صيغة الجمع وهو جل وعلا واحد لا يجوز عليه التعدد وما كان متعددا

فهو غير لما يستحيل ان تكون متعددا فيجب ان تكون اسماؤه غيره ه وثالثها انه اذا وصف الاسماء

بصفة مؤنثة وهي الحسنى والله تعالى لا يوصف بذلك وما صح وصفه بصفة غير لما يستحيل وصفه

بتلك الصفة ه ورابعها انه قال فادعوه بها فهو سبحانه مدعو والاسماء مدعو بها والمدعو به غير المدعو

ثم ولان سلمنا ان الاسم هو المسمى على ما فيه من البعد والاستحالة لزم ان يحترق لسان من

لفظ بالنار لوجود المسمى الذي هو نفس النار حينئذ في لسانه والى هذا يشير بعضهم بقوله لو ان

من قال نارا احرقت فمه لما تفوه باسم النار مخلوق ه وايضا يلزم ان يجد حلاوة من نطق

بالعسل وان يجد مرارة من نطق بالحنظل وايضا يلزم ان تكون الاجرام العظيمة موجودة في فم من

نطق بالسماء والارض والجبال ونحو ذلك وايضا يلزم من نطق بالموت ان تكون الموت حاصلا في لسانه

وهو حي فيجتمع النقيضان وايضا يلزم ان تكون الله تعالى متعددا بتعدد اسمائه او ان تكون اسماؤه

كلها اسما واحدًا اذ هما شي واحد وقد علم استحالة ذلك وغير ذلك من المحالات فبطل ان يكون
الاسم هو المسمى وثبت ان الاسم غير المسمى وهو المطلوب فان قيل كون الاسم غير المسمى
على الحد الذي ذكر تم معلوم ضروري فكيف ينكره علماء الحنفية وكثير من علماء الشافعية **قلنا**
المسمى على ما ذكروه هو المفهوم المرتسم في الذهن والاسم على ما ذهبوا اليه هو الكلام النفسي فمن ثم
وقع بينهما الاشتباه لغاية كل منهما بالنفس على ما هو مبسوط في كتبهم **مسئلة اتفقت المعتزلة**
وغيرهم في جواز نفي الاسماء المستحيلة عليه تعالى ولا يفتقر ذلك الى اذن سمعي نحو ان يقال هو ليس
بجسم او ليس بمحتاج واما اطلاق الاسما الاثباتية عليه تعالى فقد اختلف فيه فقال جمهور المعتزلة
وكل اسم لشي او صفة كقادر هو حقيقة في معنا من المعاني كالشي لما يعلم على انفراده والقادر لمن
يصح منه الفعل اي موضوع له بحيث لا يسبق منه الى الفهم عند الاطلاق الا ذلك المعنى اذ الحقيقة هو
اللفظ المستعمل فيما وضع له فانه يصح في ذلك الاسم او الصفة اطلاقه على الله ان صح عليه ذلك المعنا
الذي ذلك الاسم او الصفة حقيقة فيه من غير توقف في ذلك على اذن سمعي وهذا هو القول بان اسماء الله
تعالى غير توقيفية حتى لو قدرنا انه لم يرد سمع باطلاق لفظ من الالفاظ عليه تعالى لكنا نطلق عليه قادر
وعالم وحي وموجود وخالق ورازق ونحو ذلك لحصول معاني هذه الالفاظ في حقه تعالى قال الامام عليه
قلت انما يصح اطلاق ذلك اللفظ عليه تعالى ما لم يوهم اطلاقه الخطا فان اوهم الخطا لم يجز
اطلاقه عليه الا مع قيد يزيل ذلك الوهم ويرفعه وذلك كالالفاظ المشتركة بين معان بعضها يصح على
الله وبعضها مستحيل عليه كاليد والوجه والعين والقدم وكالضلال والهدى فلا يطلق على الله شي منها
الا مع قرينة ترفع الخطا وتزيل الوهم فتعرف بها ان القصد الى المعنى الصحيح دون الاخر وسوى كانت
تلك القرينة لفظية او حالية وقال لا يجوز اطلاق لفظ من الالفاظ على الله تعالى سوى حصل معناه
في حقه ام لا الا باذن سمعي وهذا هو مذهب الاشعرية واكثر فرق المجبرة لان اسماء الله تعالى عندهم
توقيفية فلا يطلق عليه الا ما اطلقه على نفسه حتى لو لم يرد السمع بوصفه تعالى بقادر وعالم ونحو ذلك
لم يطلق عليه شي منها عندهم وان كانت معانيها حاصلة في حقه تعالى وهذا الخلاف انما هو في اللفظ الذي
هو حقيقة في معنى وذلك المعنى يصح على الله تعالى فاما المجاز اذا كان موهم الخطا فلا يجوز اطلاقه
عليه تعالى الا باذن اتفاقا بين الفريقين كالرحمن والظاهر والباطن ونور السموات والارض ودليل
المتحيرين ونحو ذلك فهذه ونحوها لا يجوز اطلاقها عليه تعالى لولا الاذن السمعي وذلك حيث اطلقها
تعالى على نفسه فقط وقال قيل فيه وفي غيره فاما اذا اذن الشرع باطلاقها على العموم جاز مطلقا بلا خلاف
نحو لفظة الرحمن وظاهر كلام اصحابنا ان المجاز لا يجوز اطلاقه عليه تعالى مطلقا من غير تقييد بايهام
الخطا كما ذكره الامام وهذا القيد ثابت في كلام الحاكم وقد اسقطه الامام من بعض النسخ **واعلم**
ان بعض العلماء ذهب الى ان المجاز اذا اقترنت به قرينة متصلة صار حقيقة فعلى هذا يجوز اطلاق المجاز
على الله تعالى اذا اتصلت به قرينة ترفع الخطا وقد ذكر ايضا بعضهم انه يجوز اطلاق المجاز على الله تعالى
اذا كان مفيدا عاريا عن الايهام وعلى هذا الحسن ذكر هذا القيد **لنا** على ان الله لا دليل له على منع
اطلاق الحقيقة وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له لانه اذا صح عليه سبحانه معنى اللفظ صح اطلاق

ذلك اللفظ عليه تعالى اذ هو حقيقة فيه حينئذٍ والاصل هو المراد الحقيقة واستعمال اللفظ فيما
وضع له والاحتياج في تركه اطلاق تلك الحقيقة الى اذن سمعي لانه اذا كان يحتاج في اطلاق فيما
الى اذن سمعي مع موافقة الاصل كما كان في ترك الاطلاق الى الاذن السمعي احوج لمخالفته الاصل حينئذٍ
وذلك ظاهر تنبيه وهذا الخلاف انما هو في الاسماء واما وصفه بصيغ الافعال نحو خالق ورازق
وهو خالق ورازق فلا يمنع منه احد على ما حكاه بعض العلماء مسئلة و الله تعالى لا يجري
عليه اللقب اجماعا واللقب هو الاسم الموضوع لتعيين مسماه من غير ان يدل على معنى فيه وهو العلم
عند النحاة كزيد وعمرو ونحوهما اذ لا معنى له سوى تمييز الاشخاص وتعيينها بل لا يطلق على الله تعالى
الا ما افاد معنا من الالفاظ كقادر وعالم ونحوهما اذ اللقب انما هو موضوع للغائب ليفيد تمييزه
وعن مشاركه كانه وتشخيصه في نفسه فهو كالاشارة الحسية الى الحاضر فاذا كان الشيء حاضرا كان تمييزه
عن سائر نوعه بالاشارة الحسية واذا غاب تعذرت الاشارة حينئذ فوضع له لقب مميز عن سائر نوعه
ليكون ذلك اللقب حال الغيبة عوضا عن الاشارة الحسية حال الحضور وقد ثبت ان الاشارة الحسية
مستحيلة عليه تعالى فيجب ان يستحيل ما هو عوض منها وهو اللقب وايضا فقد ثبت ان الله تعالى عن مشاركة
في اوصافه التي تميز بها عن جميع المحدثات فلا يجوز عليه اللقب لانه انما وضع للتمييز كما تقدم و اما
قول الكرامية انه يجوز تسميته تعالى جسما لقبا فقط من غير ان يكون معنى الجسم حاصلا فيه تعالى
فمما لا وجه له اصلا وقد تقدم ذكره عنهم في نفي التجسيم حيث قالوا انه جسم لا كالاجسام وقد تقدم
الرد عليهم والزامهم ان يسمى انسانا وشابا لا كالناس والشباب ونحو ذلك ويكون ذلك على وجه التلقيب فقط
والمعلوم استحالته تنبيه الاسم على ثلثة اضرب صفة وجنس ولقب فالاولان يجوز
اطلاقهما على الله تعالى متى حصل معناهما في حقه دون الثالث اذ لا معنى له مسئلة قالت المعتزلة
واكثر الفرق و الله تعالى يجوز تسميته شيئا ثم اختلفوا في هذه التسمية من جهة العقل واللغة هي ام
من جهة السمع فقال م يسمى القديم شيئا عقلا على قاعدة اللغة وسمعا لورود ذلك في لسان اهل
الشرع والاجماع عليه وان كان العقل بمجرده مع النظر الى القواعد اللغوية كافيا في تسمية القديم شيئا
ولا يفتقر ذلك الى اذن السمع كما في سائر الالفاظ الحقيقية كقادر وعالم ونحوهما الا انه قد ورد السمع
مقررا لما في العقل وقال ع وعبد بل انما يسمى الله تعالى شيئا سمعا فقط لا عقلا حتى انه لو لم يرد السمع بتسميته
شيئا لم يطلق عليه هذا اللفظ اصلا اذ لفظ الشيء لا يفيد صفة ولا معنى من المعاني بل هو كاللقب في عدم افادة
معناه وما لم يفد معنا لم يجز اطلاقه على الله تعالى كما ان اللقب لا يجوز اطلاقه على الله لذلك كما تقدم
الا ان السمع قد ورد بتسميته شيئا فكان المتبع في ذلك هو السمع دون العقل قلنا ردا على ع وعبد
لا نسلم ان لفظ الشيء لا يفيد معنا بل هو يفيد معنا حكما ثبوتيا وهو كونه معلوما اي يصح العلم به
على انفراده والله تعالى يصح العلم به فوجب تسميته شيئا لان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى وذلك المعنى
يصح على الله تعالى فانه يصح اطلاق ذلك اللفظ عليه كما تقدم في المسئلة السابقة فبطل كونه كاللقب
الذي لا يفيد معنا وثبت ان تلك التسمية ثابتة عقلا وسمعا كما قاله ابو هاشم فرع قال الاكثر
الله يسمى تعالى شيئا بل الشيء عند نا يقال للمعدوم وما بيناه على ثبوت الذوات في العدم وقال

الشيخ ابو محمد الناشي لا يسمى شيئا الا الله تعالى واما غيره فلا يسمى شيئا بل انما يسمى مشيئا اي مجعولا لا شيئا وقال جهم بن صفوان من علماء المجبرة والباطنية باسرهم لا يسمى الله تعالى شيئا بل انما يسمى به غيره لا هو فلا يطلق عليه لفظ الشيء البتة لانه خالق كل شيء فلو كان شيئا لكان خالقا لنفسه وهو محال فحصل من هذا ان في ما يسمى شيئا وما لا يسمى شيئا اربعة اقوال الاول للجمهور انه يسمى به القديم وكذا كل ذات موجودة كانت او معدومة ه الثاني انه يسمى به القديم تعالى وكل ذات موجودة لا المعدوم فلا يسمى شيئا وهو قول نفاة الذوات في العدم ه الثالث انه يسمى به القديم تعالى فقط واما غيره فانما يسمى مشيئا وهو قول الناشي ه الرابع انه يسمى به غير القديم تعالى لا هو وهو قول جهم والباطنية **قلنا** ردا على الناشي في قوله ان غير الله لا يسمى شيئا وعلى جهم والباطنية في قولهم ان الله تعالى لا يسمى شيئا الشيء في اللغة هو ما يصح العلم به على انفراده وقوله على انفراده ليخرج الصفات والاحكام فليست باشياء اذ لا يصح العلم بها على انفرادها واذا كان هذا هو حقيقة الشيء في اللغة وقد ثبت ان القديم تعالى هو وغيره كذلك اي يصح العلم بالقديم على انفراده وكذا كل ذات غيره يصح العلم بها على انفرادها وجب حينئذ ان يسمى القديم شيئا ووجب في كل ذات غيره ان يسمى شيئا فبطل قول الناشي وقول جهم والباطنية وصح ما ذهبنا اليه من ان الشيء يطلق على الله تعالى وعلى غيره وهو المطلوب ه

مسئلة قال الشيخ ع ويجوز ان يوصف الله تعالى بانه اول في الازل وسابق في الازل واسبق في الازل فقول الامام في الازل راجع الى الثلثة كلها وقال الشيخ م لا يصح ان يوصف الله تعالى بشيء من ذلك لان وصفه بذلك يوهم الخطا لاقتضائه الاشتراك فان قولنا ان القديم اول في الازل او سابق او اسبق في الازل يقتضي ان ثم شيئا اخر مشاركا للقديم تعالى في الازل ولكن القديم هو الاول فيه والسابق والاسبق به وذلك الاخر ليس كذلك وان كان حاصلا في الازل ايضا وقد عرف استحالة ذلك وصار ذلك كافضل من عمرو فانك اذا قلت زيد افضل من عمرو اقتضى ذلك اشتراك زيد وعمرو في اصل الفضل وانما اختص زيد بزيادة فيه فقط قال الامام عليه السلم **قلت** ما استدل به ابو هاشم لمذهبه وهو اقتضاء المشاركة قوي اذ هو الجاري على قواعد اللغة فان قيل فاذا قيد ذلك بقيد يزيل اللبس ويرفع الخطا حتى يعلم ان المشاركة غير مقصودة فهل يجوز اجراؤه على الله تعالى عند ابي هاشم ام لا قلنا يصير حينئذ مجازا لانه بالنظر الى اصل وضعه يقتضي المشاركة فمتى لم ترد المشاركة كان اللفظ مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا او المجاز لا يجوز اجراؤه على الله تعالى مطلقا الا بعد الاذن كما تقدم والى هذا اشار به الشيخ ابو هاشم في رده على ابيه رحمهما الله تعالى ه

مسئلة والله تعالى يسمى قديما اجماعا واختلف الشيخان هل يصح ان يوصف غير الله تعالى ام لا فقال ع لا يوصف به غيره اصلا اذ القديم معناه الوجود في الازل وكل موجود سوى الله فهو محدث فكيف يوصف بانه قديم وجعل قوله تعالى كالعرجون القديم من قبيل التوسع والتجوز وقال م بل القديم معناه هو المتقدم على غيره في الوجود فيصح حينئذ اطلاقه على كل ما تقدم على غيره كما يقال بناء قديم ورسم قديم ونحو ذلك وجعل قوله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم من قبيل الحقيقة قال ص الاول وهو قول ع اصح في عرف المتكلمين فان القديم حقيقة عندهم في الموجود في الازل كما قاله ع لا يسبق الى الفهم عند الاطلاق فيما بينهم سوى ذلك والله

وهو قول م **ح لغة** فان القديم في اصل اللغة هو ما تقدم على غيره وربما قيل هو ما تقادم وجوده

وحينئذ يصح ان يوصف به غير الله تعالى فان قيل على قول من قال انهما حقيقتان عرفية ولغوية فهل يصح ان

يسمى به غير الله ام لا قلنا يصح ذلك فيما بين اهل اللغة مطلقا واما فيما بين المتكلمين فلا يصح الا مع

قرينة ترشد الى المقصود وترفع الخطا اذ السابق منه الى الفهم عندهم هو الموجود في الازل **مسألة**

الفقهاء له وغيرهم **على انه** تعالى يوصف بانه **سميع بصير** فيما لم يزل وعلى انه **لا** يوصف بانه **سامع مبصر**

الا عند وجود المدرك ولا يوصف بذلك فيما لم يزل ثم اختلفوا على قولين الاول ان المرجع بهذين الوصفين

الى صفة واحدة وانما اختلف التعبير عنها كما ان علمه تعالى بان الشيء سيوجد هو علم بوجوده اذا وجد وانما

اختلفت العبارة عنه واختلف هؤلاء في هذه الصفة ما هي فقيل هي كونه عالما ولا صفة له بكونه مدركا

وهذا قول البغداذية وقيل هي كونه مدركا الا انها كانت غير متعلقة فتعلقت وهو قول ابي القاسم

الواسطي وحكي قريب منه عن ابي علي ايضا لكن الصحيح رجوعه عنه **م** وقيل هي كونه حيا وهو قول مجموع

ابن الملاحمي مع ان كونه حيا عنده ليس صفة زائدة بل المرجع به الى الذات المخصوصة القول الثاني ان كلا

من هذين الوصفين عبارة عن صفة مخصوصة وهذا قول الجمهور ومن ثم قال **ص و** الفرق بين هذين الوصفين

ان **له بكونه سامعا مبصرا حالا متجددة** وهي كونه مدركا للمسموعات والمبصرات فهي مقتضاة

عن كونه حيا بشرط وجود المدركات كما تقدم في موضعه **لا** حال له بكونه **سميعا بصيرا** منفردا عن

غيرها من الصفات بل اذا وصفناه بانه سميع بصير **فمعناه انه حي لا آفة به** بحيث يصح منه ادراك المسموع

والمبصر اذا وجدا والقول بان كونه سميعا بصيرا ليس بصفة زائدة على كونه حيا لا آفة به هو الصحيح وهو

المشهور ايضا عن ابي هاشم وحكى بعضهم عنه انه يجعلها صفة زائدة عليها مغايرة لكونه مدركا وهي رواية

غير مشهورة **مسألة** اتفق الشيخان على ان الله تعالى لا يوصف بانه حليم غفور فيما لم يزل

بل انما يستحق هذين الوصفين بعد خلق العالم بل بعد خلق العصاة وبعد وقوع المعصية منهم ايضا ثم

اختلفا هي راجعة الى الاثبات او الى النفي فقال **ع وكونه** تعالى **حليما غفورا من صفات الفعل** اي

من الصفات الاثباتية التي يستحقها القديم بواسطة الفعل وهذا هو معنى صفة الفعل ثم هذان الوصفان

يفيدان عنده معنا واحدا ثم فسره فقال **اي يفعل في العصاة ضد الانتقام** وهو ما يفعله

سبحانه مع العصاة عقيب عصيانهم من الانعام عليهم بجزيل النعم وتنويل الاحسان والكرم لو لم يكن

الا تبقيتهم احياء قادرين متمكنين من انواع المنافع وكفى بنعمة النفس ونعمة العقل الذي يجدده الله

حالا فحالا وناهيك بهما من نعمتين فكانا حينئذ من صفات الفعل ككونه محسنا ومنعما وخالقا ورازقا

ونحو ذلك وقال **م لا** نسلم ان وصفه بكونه حليما غفورا يفيد معنا اثباتيا وهو انه فعل بالعصاة ما ذكر

بل معناه نفي وهو انه **لا يعاقب** العصاة عقيب عصيانهم **مع الاستحقاق** للعقاب فعدم المبادرة بالعقاب

عقيب المعصية هو الحلم والغفران **اذ لا مشار اليه** عقيب فعل المعصية **يسمى حلما وغفرانا سوى**

ذلك النفي وهو عدم التعجيل بالعقاب مع الاستحقاق واما ما ذكره ع من تعداد النعم التي فعلها

الله لهم عقيب العصيان فجوابه ان تلك الاشيا كلها لا شيء منها ضد الانتقام كما زعم بل يصح في الانتقام

وهو انزال العقاب ان يجامعها ويصاحبها على انا لو فرضنا ان الله تعالى امات عاصيا عقيب عصيانه

ولم يفعل له عقيب المعصية نعمة البتة فانه لا يخرج عن كونه عفوا مع انه لم يفعل به شيء من الاسقام والفاتوك التعجيل بالعقاب وكان الصحيح هو ما ذهب اليه ابو هاشم **مسئلة** قال ع وص ويجوز ان **يوصف** الله تعالى **بانه دليل** اي خالق الدليل و **فاعله** فهو مجاز من قبيل تسمية الفاعل بفعله وقال م لا يجوز ان يوصف بذلك لان الدليل في العرف هو ما ينظر فيه ويستدل به وذلك مستحيل على الله تعالى فلا يوصف به والحجة **لنا** على ابي هاشم انه وان كان مجازا لكن قد ورد به السمع وهو ان بعض الادعية المأثورة فيه **يا دليل المتحيرين** والمجاز اذا ورد به السمع كان اطلاقه عليه تعالى جائزا لكن في المحل الذي ورد فيه فقط حلافا لابي القاسم كما تقدم **تنبيه** وقد قيل ان الدليل لغة حقيقة في الناصب وفي المرشد وفي الذاكر وفيما به يقع الارشاد وحينئذ يصح وصف الله به مع قرينة ترفع الايهام كما في سائر الالفاظ المشتركة **مسئلة** اتفق الشيخان وغيرهما من المعتزلة على ان علم الله تعالى بان الشيء سيوجد هو علم بوجوده اذا وجد وان علمه قبل وجود الدنيا بانها ستوجد هو نفس علمه بعد وجودها بانها قد وجدت وانما اختلفت العبارة فقط كما انها قد تختلف العبارة عن الوقت الواحد نحو غدا اذا كان بعد يومك واليوم اذا صار نفس يومك وامس اذا صار قبل يومك وكما تقول للسطح انه فوق اذا كنت تحته وتحت اذا كنت فوقه وكذا يمين وشمال وخلف وامام ونحو ذلك واتفق الشيخان ايضا على ان علم الله تعالى قبل وجود الدنيا بانها ستوجد لا يعلل الا بكونه عالما لذاته فقط ثم اختلفا في علمه بها بعد وجودها هل يقتضي في تعليله على ما كان معللا قبل وجودها وهو كونه عالما لذاته فقط او يضاف الى هذه العلة علة اخرى وهو وجودها فيعلل بهما كليهما فقال ع **ويوصف** الله **تعالى بانه عالم بوجود الدنيا عند وجودها** للامرين جميعا لكونه عالما **لذاته ولوجودها** لان قولنا انه عالم بوجودها عند وجودها يحتوي على امرين علمه بها وانه عند وجودها **فيعلل** حينئذ **بعلتين** وصار ذلك **كخبر يتضمن امرين** مثل قولنا لا اله الا الله فانه يتضمن اثبات الصانع ونفي الثاني ومعلوم ان كل واحد منهما معلل بعلة مستقلة فلذلك يجب فيما نحن فيه وقال م اذا كان علمه بها بعد وجودها هو نفس علمه بها قبل وجودها ولم يكن معللا قبل وجودها الا بعلة واحدة لزم ان تكون كذلك بعد وجودها ايضا فلا يعلل **بعلتين بل** بعلة واحدة وهي كونه عالما **لذاته** دون العلة الاخرى وهي وجودها فلا يعلل به اصلا اذ **لا تاثير لوجودها** في علم الله تعالى بوجه من الوجوه فلا يصح ان يضم الى العلة ما ليس بعلة **مسئلة** قال ع و ويجوز ان **يوصف** الله تعالى **بانه خير** اذ الخير هو من اكثر من فعل الخير كما ان الشرير هو من اكثر من فعل الشر فاطلاق خير عليه تعالى جائز على الحقيقة من دون ايهام خطأ وقال م لا يجوز ان يوصف بانه خير كما لا يجوز ان يوصف بانه فاضل بالاتفاق لان خيرا **كفاضل** في المعنى بدليل انهم يوردون احدهما للاخر فيقولون خير فاضل وبدليل انه لو قيل فلان خير وليس بفاضل او العكس لعد مناقضة فاذا كان معناهما واحدا وقد امتنع اطلاق فاضل وجب ان يمتنع اطلاق خير ايضا لاتحاد المعنى واجاب الشيخ ع عن ذلك بان **الشرع** هو الذي منع من تسميته فاضلا وهو الاجماع ولو خلينا وقاعدة اللغة لوصفناه به لحصول معناه في حقه فانه في اللغة يفيد المدح

والتعظيم والقديم تعالى اهل لذلك وحاصله ان خيرا وفاضلا مستويان في جواز وصف القديم بهما على قاعدة اللغة لكن منع من الوصف بفاضل مانع شرعي وهو الاجماع فيبقى خير على الجواز الاصلي لم يمنع منه مانع ورد م ذلك بان قال انا بينا ما ذكرتم لو كان المانع من الوصف بفاضل هو الشرع فقط لكنه ليس لذلك بل المانع منه الشرع واللغة ايضا اذ وصف الغير بانه فاضل على قاعدة اللغة يفيد تجدد امر لذلك الموصوف يستحق بسببه المدح والتعظيم واذا كانت اللغة تمنع من الوصف بفاضل وجب ايضا ان يمنع من الوصف بخير لما تقدم من اتحاد معناهما قلنا ردا على م لا نسلم ان اللغة تمنع من الوصف بفاضل ولا انه يفيد تجدد امر بل انما يفيد المدح والتعظيم واما ان سبب ذلك المدح والتعظيم هو تجدد امر وغير ذلك فخارج عن مفهوم اللفظ ولا دلالة له عليه اصلا وهذا هو الذي رد به القاضي على ابي هاشم نصرة لابي علي رحمهم الله مسئلة قال الشيخ ع و يجوز ان يوصف القديم تعالى بانه معلم بالتشديد اي فعل العلم في غيره كما انه يستحق بان يسمى محركا ومسكنا اذا فعل الحركة والسكون في غيره وقد نطق القرآن بوصفه بالتعليم قال تعالى ويعلمكم الله وقال تعالى علم الانسان ما لم يعلم وقال علم القرآن خلق الانسان علمه البيان ونحو ذلك فيجب صحة وصفه بانه معلم بالتشديد كما يصح وصفه بانه معلِم بالتخفيف اتفاقا وقال ص لا يجوز وصفه بانه معلم بالتشديد وان جاز بالتخفيف وذلك لان لفظ معلم وان كان اطلاقه عليه تعالى صحيحا من جهة قاعدة اللغة لكن قد صار السابق منه الى الفهم في العرف معنى اخر يستحيل على الله تعالى اذ هو اي هو عند اهل العرف اسم لحرفة مخصوصة فان المعلم هو الذي يلقن المتعلمين ويحفظهم حتى صار ذلك حرفة له كمعلم الصبيان ونحوه فقد صار التعليم عند اهل العرف كالخياطة والتجارة في ان كلا منهما موضوع على حرفة مخصوصة فلم يجز وصف الله تعالى بانه معلم لذلك وهو الذي ذهب اليه م وهو الذي اختاره القاضي وقواه تنبيه لا يوصف الله تعالى انه علامة وان كان العلامة هو من بلغ في العلم مبلغا عظيما لان الله تعالى لا يطلق عليه صفة مؤنثة النية اذ لا يقال علامة الا على تاويل رجل مؤنث كنفس ونحوها والله تعالى يستحيل عليه ان يؤول بمؤنث وكذا لا يوصف بانه يفهم كذا او يفقه او يحدس وان كانت هذه كلها بمعنى العلم لانها انما تستعمل بعد الجهل وذلك مستحيل على الله تعالى مسئلة قال الائمة والله تعالى هو من يحق له العبادة اي هو اهل لان يعبد لاختصاصه بصفات الكمال فهو اسم موضوع بازاء صفة ذاتية ما وتلك الصفة هي صفات الكمال التي لاجلها تحق له العبادة ومعنى انه موضوع بازائها انه اذا اطلق فهم منه تلك الصفات وبهذا بطل قول من قال انه علم على القديم تعالى لان الاعلام لا تفيد معنى سوى تمييز مسماها وهو فعال بمعنى مفعول كامام بمعنى مأموم مشتق من الاله وهو الفزع لكنه قد صار اسم جنس لمن يحق له ذلك وقال ق بل هو مشتق من وله العباد اي فزعهم عند الشدائد اليه تعالى قلنا ردا عليه لو كان من الوله اذن لقيل الولاه ولم يقل الالاه بالهمزة فان قال اصله الولاه الا انهم ابدلوا الواو همزة كما اجازوا ذلك في وشاح واشاح قلنا فكان ينبغي ان يجوز ايضا في الاله الولاه كما جاز ذلك في وشاح ونظائره لان ابدال الواو المكسورة همزة لم يلتزم في موضع من المواضع على ما قاله اهل التصريف بل قيل انه ضعيف جدا ومعلوم انه لم يقل

الولاه اصلا وايضا يلزم ان لا يسمى القديم الها فيما لم يزل وانما يسمى كذلك بعد وله العباد اليه فقط

وهو ظاهر البطلان **واعلم** انه قد اشتمل القول الاول الذي هو المختار على ثلاثة اطراف الاول

ان الله تعالى اصله الاله فحذفت الهمزة وعوض عنها الالف واللام او نقلت حركة الهمزة الى اللام وحذفت

وادغمت احدى اللامين في الاخرى ثم فخم اذا كان قبله ضم او فتح ورقق اذا كان قبله كسر وهذا

قول كثير من اهل العربية لكن ذهب جماعة من محققيهم الى خلافه والى ان الله ليس اصله الاله

الطرف الثاني انه بعد الادغام والتفخيم باق على معناه قبل ذلك فمعنى الله والاله واحد وهو من يحق

له العبادة وهذا وان قاله بعضهم لكنه مخالف للمشهور عند اهل العربية فان المنصوص عليه فيما بينهم

ان الله والاله مختلفان في المعنى فالاله من يحق له العبادة ومن ثم سميت الاصنام الهة لاعتقادهم

انها يحق لها العبادة واما الله فانه لم يطلق في جاهلية ولا اسلام الا على ربنا جل وعلا الطرف

الثالث انه غير علم اذ الاعلام القاب وهي لا تجوز على الله تعالى لانها للغائب كالاشارة الى الحاضر

على ما تقدم وايضا فانه يفيد المعنى والاعلام لا تفيد الا التمييز فقط لكن قد اطبق اهل العربية على انه

علم للقديم تعالى واستدلوا على ذلك بما لا مدفع له من ذلك قولهم لو لم يكن علما لما صح الاستثناء في لا اله الا

الله اذ لا يستثنى الشيء من نفسه وغير ذلك مما لا يليق ايراده في هذا المقام وحاصله ان كلامهم في علميته

وكلام اصحابنا في عدمها متعارضان ويمكن الجواب بان اصحابنا انما يعنون ان يكون الله موضوعا

على العلمية من اصل وضعه كزيد وعمرو ونحوهما وهذه هي الالقاب التي لا تجوز عليه تعالى واما

كونه صار علما بالغلبة بعد ان كان في الاصل غير علم بل موضوعا بازاء صفة ذات كما تقدم فهذا مما لا سبيل

الى منعه وعلى هذا فيكون قولهم الله هو من يحق له العبادة في الاصل قبل الادغام والتفخيم ثم انه بقي

ذلك المعنى ملحوظا فيه ايضا بعد العلمية كما هو حكم الاعلام الغالبة وبهذا صرح كثير من اهل العربية

فيعود الخلاف الى وفاق **مسئلة** **ويوصف الله تعالى بانه مالك** وذلك مما وقع

الاتفاق عليه وقد نطق به القران الكريم وانما وقع الخلاف فيه اهو صفة ذات فيستحقه تعالى في الازل

ام صفة فعل فلا يستحقه الا بعد خلق العالم فذهب الجمهور الى انه صفة ذات فيوصف الله تعالى بانه مالك فيما

لم يزل **اي قادر على ما يشاء** من اجناس المقدورات وانواعها غير عاجز عنها ولا ممنوع عن شيء منها

وانما رجعنا معنى مالك الى معنى قادر لان المالك في اللغة هو من يملك التصرف التام من غير حجر ولا منع

ولا شبهة ان هذا هو معنى القادر فان قيل أليس الله تعالى مالكا لجميع الموجودات وليس بقادر

على ايجادها لان ايجاد الموجود محال فكيف يقال انه مالك بمعنى قادر **قلنا** معنى كونه مالكا للموجودات

انه قادر على افنائها واعادتها وعلى التصرف فيها بجميع انواع التصرفات فلم ينفك كونه مالكا عن كونه

قادرا فيجب ان يكونا صفة واحدة **و**قال**ف** ان مالكا ليس بمعنى قادر فليس بصفة ذات كما تقوله

الجمهور **بل هو** عنده **صفة فعل** وذلك ان الملك لا يكون الا في الاشياء الموجودة ولا يوصف الله بانه

مالك فيما لم يزل اذ لا موجود معه في الازل يكون مملوكا و**لنا** على ان مالكا بمعنى قادر وانه لا

وجود للملوك قوله تعالى **مالك يوم الدين** فقد جعل يوم الدين مملوكا **وهو معدوم** وليس ذلك

الا بمعنى قدرته عليه فيجب ان يكون مالك بمعنى قادر فيكون صفة ذات كما تقدم وان قال مالك في الانه

بمعنى سيملك فنزل ما سيقع منزلة ما قد وقع ونظائره في القرآن كثيرة نحو ونفخ في الصور وسيق الذين كفروا ونادى اصحاب النار قلنا هذا حمل على المجاز وهو خلاف الاصل فوجب الحمل على الحقيقة لعدم الموجب للعدول عنها **مسئلة** قال الجمهور **والرب صفة ذات** لله تعالى فهو رب فيما لم يزل **اي مالك** وقد ثبت ان مالكا بمعنى قادر فيكون الرب كذلك وحينئذ فتكون الربوبية ثابتة له في الازل اذ المرجع بها الى القادرية وليست بصفة فعل **وقال بل** الرب **صفة فعل** فلا يكون الله ربا الا بعد وجود العالم لانه يستلزم وجود المربوب فلا تكون الربوبية ثابتة له في الازل واحتج على ذلك بان الرب صفة مشتقة **من التربية** يقال ربيت الصبي اذا اقمت لمنافعه وتحملت مؤنته ومنه قول صفوان يوم هوازن لان يربني رجل من قريش احب الي من ان يربني رجل من هوازن **قلنا** ردا على ق الدليل على انه ليس مشتقا من التربية امران لفظي ومعنوي اما اللفظي فلانه كان يجب ان يقال ربي لا رب واما المعنوي فلانه قد ثبت ان الرب **لا يوصف به على الاطلاق** اي عند الاطلاق من دون تقييد بالاضافة **الا الله تعالى** واما غيره فانما يقال فيه ذلك مع التقييد بالاضافة ونحوها نحو رب الدار ورب المال **ولا يقال** ربه الرب او رب فلو كان مشتقا من التربية لجاز اطلاقه على غير الله كما يطلق عليه **وذلك لان التربية** **نعم** كل من يطلق ربى غيره ولا يختص بالقديم تعالى فيلزم صحة اطلاق الرب على كل من ربى غيره من غير تقييد وصحة ان يقال لمن ربى انسانا اخر انه ربه وقد علم بطلانه واما قول صفوان ان يربني رجل فمعناه لان يكون لي مالكا وسيدا كما يقال رب العبد اي سيده مالكه وكذا رب الدار ونحو ذلك فبطل ان يكون الرب مشتقا من التربية كما قاله ق وصح انه بمعنى مالك كما ذهب اليه الجمهور فان قيل لابي القسم ان يبطل كون الرب بمعنى مالك بما ابطلتم به كونه من التربية فيقول لو كان بمعنى مالك لصح اطلاقه على غير الله كما يصح ذلك في مالك لان الملك يعم **قلنا** قد ذكر بعض اصحابنا ان ربا ليس بمعنى مالك على الاطلاق بل الربوبية ملك تام لا يشبهه ملك في الشاهد اصلا ولذلك لم يستحقها غيره تعالى **مسئلة قال الحاكم ولا يسمى الله تعالى صبورا** **عندنا وجوزه بعضهم** فزعم انه يصح وصف الله بانه صبور **لنا** على انه لا يجوز تسميته صبورا ان الصبر في اللغة **هو احتمال المكاره** وهو حبس النفس على المشاق وامساكها على ما تكرهه وتنفر عنه وهذا الوجه لا يجوز على الله تعالى فوجب ان لا يسمى صبورا كما انه لما استحال عليه معنى الجسمية والتحيز لم يجز ان يسمى جسما ولا متحيزا فان قال المخالف تسمية الله تعالى صبورا وان امتنع على طريق الحقيقة فهو جائز على طريق التجوز والتوسع وذلك ان الله تعالى لحلمه على العصاة وعدم مبادرته بعقابهم مع ارتكابهم لما يكرهه ولما قد نهى عنه اشبه النهي صار كانه صبور فسمي بذلك على طريق المجاز قلنا قد تبين ان معناه الحقيقي وهو حبس النفس على المشاق مستحيل على الله تعالى فوجب ان لا يطلق عليه لفظه اصلا **واما استعماله بمعنى حليم** كما قاله المخالف فهو **مجاز** والاطلاق المجاز على الله تعالى **يفتقر الى اذن** سمعي على ما تقدم ولم يرد في السمع اذن بذلك فبقي على عدم الجواز. **مسئلة** **وصادق صفة فعل عندنا** فلا يجوز ان يقال الله صادق

فيما لم يزل لاستلزامه ان يكون متكلما في الازل وهو محال بل انما سمي صادقا بعد خلق العالم بل
بعد صدور الاخبار عنه فقط وقال الشيخ ابو زكريا محمد بن علي المكي بل يجوز وصفه تعالى بانه صادق
فيما لم يزل لان صادقا ليس بصفة فعل بل صفة نفيه راجعة الى نفي الكذب فالله صادق فيما لم يزل
اي لم يكذب اصلا اذ لو قلنا ان الله ليس بصادق في الازل لفهم منه انه كاذب وهو محال فوجب وصفه
بانه صادق في الازل قلنا الدليل على ان الصادق صفة فعل يستحيل على الله في الازل ان الصادق
هو فاعل الصدق فهو من الاوصاف المشتقة من الافعال كخالق ورازق ومنعم ونحوها فكما ان الله
تعالى لا يوصف بكونه خالقا ورازقا الا بعد فعله الخلق والرزق ولا يوصف بهما في الازل كذلك لا يوصف
بكونه صادقا الا بعد فعله الصدق ولا يوصف به في الازل من غير فرق ولو كان الصدق هو نفي الكذب
كما زعم لسميت الجمادات والبهائم ونحوها صادقة لعدم الكذب منها وقد علم استحالة ذلك
ثم اعلم ان من جعل كلام الله قديما كالاشاعرة فقولهم بانه صادق فيما لم يزل جار على قياس
مذهبهم مسئلة قال اصحابنا وكونه جوادا صفة فعل فلا يقال انه جواد فيما لم يزل
بل انما يثبت له هذا الوصف بعد فعله الجود وهو الاكثار من فعل الاحسان والتفضل وقالت النجارية بل
الله تعالى جواد فيما لم يزل ومعنى ذلك نفي البخل عنه اذ لو لم يكن جوادا فيما لم يزل لكان بخيلا وهو
محال وهذه المقالة اخذها حسين النجار من قول بن قلس الفلسفي الباري جواد فيما لم يزل وجوده علة
لوجود العالم قلنا الدليل على انها صفة فعل انها مشتقة من الفعل فان الجواد هو فاعل الجود
كالخالق والرازق على ما تقدم ولو كان معنى الجواد هو نفي البخل كما زعموا لصح وصف الجمادات
وكثير من الحيوانات التي لا يتصور فيها البخل بالجود وهو معلوم الاستحالة واعلم ان الكرامية
ذهبت الى ان صفات الله تعالى كلها ازلية سوا تعلقت بالفعل كخالق ورازق ومنعم ونحوها
او لم يتعلق به وهذا هو مذهب كثير من فرق المجبرة مسئلة قد تقدم ان الله تعالى
ليس بجسم وانه لا يجوز عليه الاعضا ولا الجوارح وذلك مما اتفق عليه العدلية والجبرية ثم لما ورد
في كتاب الله تعالى ايات فيها ذكر اليد والوجه والعين ونحو ذلك اختلف الناس فيها فذهبت المجسمة
الى حملها على حقيقتها وذهب اهل العدل الى تاويلها بما يوافق الادلة العقلية مع موافقته لاستعمال
اهل اللغة العربية فقالوا المراد باليد القدرة او النعمة والمراد بالوجه الذات وبالعين العلم
ونحو ذلك وذهبت طائفة من المجبرة الى ان معاني تلك الالفاظ مما استاثر الله تعالى بعلمه ولا سبيل
للخلق الى معرفته ويرون ان الوقف لازم على الجلالة من قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله وذهب
طائفة الى التوقف في معاني تلك الالفاظ وقالوا لا ندري ما اراد الله بها وان امكن بعض الخلق ان
يعرف ذلك وذهبت الكلابية الى قبول تلك الالفاظ وجعلها صفات لله تعالى وحده ويوصف بان له
يدين ووجها وجنبا وعينا لكن لا بمعنى الجارحة لانهم لا يقولون بالتجسيم بل يجعلون
تلك الامور صفات له تعالى قلنا في الرد عليهم اليد والوجه والجنب والعين ان لم تحمل على التاويل
الذي حملناها عليه العدلية فهي لا تعقل الا بمعنى الجارحة فاثباتكم اياها لله تعالى من غير تاويل
ومن غير ان يراد بها الجارحة اثبات لما لا يعقل وصار قولكم ان لله يدا ووجها ونحوها لا على الوجه

الذي لا يعقل كما لو قيل ان الله يتحرك لكن لا على وجه يعقل فكما ان اثبات حركة لله تعالى غير معقولة محال فكذا اثبات الحق اليد ونحوها له تعالى على وجه لا يعقل ويلزمهم صحة ان يكون الله تعالى طويلا او قصيرا او ابيض او اسود او اكلا او شاربا ونحو ذلك من المحالات وتكون هذه الامور كلها ثابتة له على غير معانيها المعقولة بل صفات كما قالوه في اليد والوجه ونحوها وقد علم بطلان ذلك واستحالته

مسئلة قالت العدلية جميعا ويستحيل على الله تعالى كونه محلا للعرض ومن ثم حكمنا بان ارادته وكراهته موجود ان لا في محل وقالت الكرامية من فرق المجبرة بل يصح كونه محلا للاعراض ومن ثم قالوا بانه تعالى يستحق صفاته لمعان قديمة قائمة بذاته اي حالة فيها وقد تقدم حكاية ذلك عنهم في الصفات بل قالوا ان جميع ما يحدث في العالم من حركة وسكون والم وصوت وسائر المحدثات فانها تحدث امثالها اولا في ذات القديم تعالى وتسمى حسيسا حوادث ثم تحدث منها هذه الاشيا في العالم وتسمى محدثات فقد جعلوا القديم محلا لكل حادث قلنا الدليل على استحالة حلول الاعراض فيه تعالى ان المصحح لحلول العرض انما هو التحيز بدليل ان الجسم والعرض يحصلان في حيز واحد ثم كان الجسم محلا دون ان يكون حالا وما ذاك الا لاجل التحيز فثبت ان كون الشي محلا يتبع كونه متحيزا وقد ثبت ان الله تعالى ليس بمتحيز في مسائل نفي التجسيم فاستحال كونه محلا للاعراض اصلا وهو المطلوب

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب العدل العدل في اصل اللغة مصدر عدل يعدل

ثم انه قد يوصف به الفعل وسياتي تعريفه وقد يوصف به الفاعل وحده هو العالم الذي لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وافعاله كلها حسنة ولما كانت مسئلة التحسين والتقبيح العقليين اصل مسائل هذا الباب واصل الخلاف بيننا وبين مخالفينا من فرق المجبرة قدمها الامام عليه السلام فقال

مسئلة قال اكثر البصرية وانما يقبح الشي عقليا كان او شرعيا لوقوعه على وجه من الوجوه المقتضية لقبحه وهي اما كونه ظلما كما تقوله في الظلم ان وجه قبحه كونه ظلما واشترط الشحام ومن في قبح الظلم ايضا ان يصدر من العالم به القاصد له فلا يكون قبيحا اذا صدر من المجانين والبهايم وقال غيرهما بل هو قبيح مطلقا وانما العلم شرط في استحقاق الذم والعقاب فقط لا في القبح او كونه كذبا كما تقول في الكذب قبح لكونه كذبا او غير ذلك كاعتقاد الجهل قبيح لكونه جهلا والعبث قبح لكونه عاريا عن غرض مثله وهذه القبائح الاربع هي القبائح العقلية ولا خامس لها الا ما كان راجعا اليها وضابطها ان تقول الوجه الذي اذا وقع عليه الفعل كان قبيحا اما ان يكون من حيث تعلقه بغيره او من حيث الفعل نفسه فالاول الكذب والجهل اذ وجه قبحهما كون متعلقهما لا على ما هو به والثاني لا يخلو اما ان يكون عدم الغرض في الفعل وهو العبث او كون فيه ضرر خالص وهو الظلم فان قيل فيلزم ان يقبح الظن الذي متعلقه لا على ما هو به لحصول علة القبح قلنا انه معفو وهو الامارة بخلاف الكذب والجهل اذ لا مقتضى لهما فلو قدرنا ان احدنا فعل الظن من غير امارة لكان قبيحا لكن لا يصدر منا الا عنها اذ لا داعي اليه فيكون عبثا واما القبائح الشرعية فقد اشار اليها

او مفسدة. والمفسدة ما يكون المكلف معه اقرب الى فعل القبيح او ترك الواجب فوجه قبح
القبائح الشرعية كونها مفسدة عند مرعلى ماسياتي ثم اخذ يستدل على ان وجه قبح القبيح لوقوعه
على الوجوه المذكورة فقال اذ متى علمناه كذلك اي واقعا على احد هذه الوجوه من كونه ظلما الى
اخرها علمنا قبحه وان جهلنا ما جهلنا من النهي والعادة والملك والربوبية والارادة وغيرها
مما يمكن ان يدعى علة في القبح ومتى لا نعلمه واقعا على شيء من تلك الوجوه فلا نعلم قبحه وان علمنا
ما علمنا من تلك الامور التي يدعى انها علة في الحكم فلما دار الحكم وهو القبح على هذه الوجوه نفيا
واثباتا علمنا انها هي العلل الموجبة للقبح الا ان منها ما هو ضروري كالظلم والكذب فيكون قبحه
ضروريا ومنها ما هو نظري اما من دليل عقلي فيكون قبحه معلوما بدلالة العقل كالكذب الذي
فيه منفعة فانه يعلم قبحه بالرد الى ما لا منفعة فيه وقد قيل ان قبح الكذب الذي فيه منفعة انما
هو بدليل الشرع وان من الكذب ما يحسن كما سياتي ولانه يلزم ان يكون قبحه معلوما بالضرورة مطلقا
لان العلم بوجه القبح وهو كونه كذبا ضروري وهو باطل وحينئذ فيكون قبح الكذب الذي فيه
منفعة شرعيا وسيجيء ما فيه من الكلام في اخر الكتاب انشاء الله تعالى وما وقع في كلام بعض اصحابنا
من ان الجهل بالله قبيح قبح لكونه مفسدة فهو قبيح استدلالي لان كونه مفسدة انما علم بالنظر والاستدلال
وفيه نظر لانه اراد بالجهل عدم العلم فهو نفي واتصافه بالقبح محال وان اراد الاعتقاد الغير
المطابق فانما قبح هو وكل اعتقاد جهل لكون متعلقه لا على ما هو به كما تقدم وقبحه ضروري
الا ان يقال يعلل بالامرين معا فصح ذلك وقالت الاشعرية بل انما قبح كل قبيح للنهي عنه
فالقبائح كلها شرعية ولا حكم للعقل في قبح الشيء البتة قلنا في الرد عليهم ان القبيح
العقلي كالظلم مثلا قد يستقبحه من لا يعلم النهي كالملحدة النافين للصانع فانهم لا
يعلمون الناهي فضلا عن النهي فلو كان علة قبحه هي النهي عنه لم يعلموا قبحه اذ لا يعلمون النهي
فان قيل ان الذي جعلوه علة في القبح هو نفس النهي لا العلم به والنهي حاصل في نفس الامر
فيحصل القبح الذي هو المعلول فالجواب ان هذا الحكم مخصوص من بين الاحكام بانه لا يعلم
الا من علته فيلزم فمن جهل علته ان يجهله فان قيل ان من هذه القبائح ما قبحه ضروري كالظلم
وانما اثبتم ان علته كونه ظلما بالاستدلال المتقدم فلو لم يعلم هذا الحكم الا من علته لكنتم قد
جعلتم الضروري متوقفا على النظري وهو محال فالجواب ان العلة في قبحه التي توقف عليها
العلم بالقبح هو كونه ظلما من غير نظر الى انه علة او غير علة ولا شك ان كونه ظلما ضروري
وانما النظري كونه علة وهو وصف من اوصافه لا يتوقف عليه الا ثبوت الحكم لا العلم به ثم ولئن
سلمنا للاشعرية انه انما قبح القبيح للنهي فقد لزم من ذلك ان يحسن الحسن للامر لان
القبيح يقابله الحسن والنهي يقابله الامر ولا يحسن من الله حسن لانه غير مامور رجل وعلا وقد يقال
المقابل للنهي انما هو عدم النهي لا الامر فيلزمهم ان يحسن الحسن لعدم النهي وهم لذلك يقولون
كما سياتي قال بعض المجبرة بل انما قبح كل قبيح لكون فاعله مملوكا مربوبا فالقبائح كلها شرعية
ايضا قلنا في الرد عليهم قبح القبح العقلي يعلمه من لا يعلم ذلك الذي جعلوه علة للقبح

وهو الملك والربوبية كالمجبر النافي للصانع فلو كان ذلك علة للقبح لما علم القبح الا من علمه لما تبين

ان هذا الحكم لا يعلم الا من علمه ويلزمهم ايضا ان تكون الافعال كلها قبيحة لان نسبة الملك والربوبية

اليها سوية واجيب فقبح بعضها من دون بعض تخصيص من غير مخصص وهو محال وقالت **البغدادية**

من المعتزلة والنجارية من المجبرة **بل انما قبح القبيح لعينه** اي لذاته **قلنا** الفعل الواحد **يقبح**

باعتبار وقوعه على حال **ويحسن** باعتبار وقوعه على حال اخرى **والعين** في الحالين **واحد** وانما يقدر

لها تعدد **كالسجود** فانه يقبح ان قدر وقوعه للصنم **ويحسن** ان قدر وقوعه **لله** فلو كان قبحا لذاته

لكان قبيحا مطلقا لان الذات واحد في الحالين معا وقد تاول كلام البغداديين بان معنى كون القبح مثلا

ذاتيا للظلم انه لا يقبح ظلما الا وهو قبيح وكذا الكذب وسائرها فهو ذاتي لما قد حصل فيه وجه القبح لا

لمجرد ذات الفعل ونكون بمسته ذاتيا حينئذ مجازا فقط فيكون كلامهم ككلام البصريين والله اعلم

وقالت **الاخشيدية** من المعتزلة **بل انما قبح القبيح للارادة** المتعلقة به من جهة فاعله **قلنا**

نحن نعلم بالضرورة انه **يقبح وان لم يوجد** الظلم كما لو سلب الله فاعله الارادة او كان فاعله ساهيا

او نائما فانه قبيح في الاول اتفاقا وفي الاخيرين على الاصح كما تقدم فلو كان القبح معلولا للارادة لما حصل

من دونها ولان الارادة قبيحة فيلزم ان يفتقر قبحها الى ارادة فيلزم التسلسل وانه محال واما قيل

انه يلزمهم الدور لانه انما قبحت الارادة لقبح المراد فانما يلزمهم لو قالوا قبح المراد لقبح الارادة واما

حيث قالوا للارادة نفسها فلا دور ثم افرد الامام عليه السلم القبح الشرعي بالذكر للخلاف فيه بين

الشيخين فقال **مسئلة** قال الشيخ **ووجه قبح القبيح الشرعي كالزنا وترك الصلوة كونه**

مفسدة في التكاليف العقلية وقد تقدم حد المفسدة والمراد بترك الصلوة هو الترك الاصطلاحي

وهو الفعل المانع من وجودها عند تضيقها لان كل فعل منع الواجب من وجوده فهو قبيح وقال

الشيخ ع **بل** وجه قبحه كونه **ترك مصلحة** وهذا بناء منه على مذهبه ان التروك افعال وان احدنا

لا يخلو من فعل الشيء واما ضده وهو تركه وسياتي الكلام على هذه المسئلة ان شاء الله تعالى **قلنا**

فيلزم الشارع تعيين تلك المصلحة التي هذا القبيح يمنع من فعلها **اذ هي المقصودة** حينئذ وهذا القبيح

انما قبح لكونه مانعا منها **و**المعلوم انها **لم تعين** تلك المصلحة **بل انما عين هذا المحرم** الذي هو

القبيح الشرعي فعلمنا انه مقصود بالتحريم في نفسه **فاقتضى** ذلك ان وجه قبحه **كونه مفسدة** كما يقوله

تنبيه التكاليف شرعية وعقلية فالعقلية قبيحة وقد تقدمت وواجبة نحو قضاء الدين

ورد الوديعة وشكر المنعم ومعرفة الله عز وجل ومندوبة نحو حسن الخلق ونفع المحتاج ومكروهة

كسوء الخلق ومنع البخل وانما وجبت وندبت وكرهت لوقوعها على هذه الوجوه كما تقدم في القبائح

والواجبات العقلية كلها ضرورية الا معرفة الله تعالى وطريقها وهو النظر لان وجه وجوبها

كونهما لطفا وكونه لطفا وكونه موصلا اليها وانما علم ذلك بالنظر والاستدلال والشرعية قبائح وواجبات

ومندوبات ومكروهات اما القبائح فقد تقدم الكلام فيها واما الواجبات فانما وجبت لكونها

الطافا في التكاليف العقلية عندنا وقال ابو علي بل لكونها زواجر كالمفاسد كما قاله في القبائح واما

المندوبات فانما ندبت لكونها مسهلة للواجبات ولست لطفا فيها والا لوجبت واما المكروهات

فانما كرهت لكون تركها مسهلا لترك القبائح وليس فعلها مفسدة والا لقبحت ه ولنمثل لهذه الاحكام
الشرعية بمثال واحد على جهة التقريب فنقول لو ان رجلا قربت اليه طعاما وكان لك غرض في ان
ياكل منه وعلمت انه لا ياكل الا باحضار ملعقة ورفع الطعام عن فقه ونحو ذلك فانك ان لم تفعل هذه
الامور كنت ناقضا لغرضك غير مزيح لعلته فهذا امثال الواجبات التي هي الطاف ولو علمت انه ياكل
قطعا لكنه يكون الاكل مع هذه الاشيا اسهل وتكون النفس اليه اسنط فانه ينبغي منك احضارها ولا يجب
وهذا امثال المندوبات التي هي مسهلات ولو علمت من حاله انك اذا احضرت هذه الاشيا كلها كان
ذلك سببا لعدم اكله ونفاره عن الطعام اذا كنت باحضارها ناقضا لغرضك غير محمود في فعلك وهذا
مثال القبائح التي هي مفاسد ولو علمت انه ياكل قطعا لكن اكله مع عدم هذه الاشيا تكون اسهل بحيث انه
يقع في احضارها بعض نفور لكنه لا يمنعه عن الاكل الذي ياكله مع عدمها فانه لا ينبغي منك احضارها
لكنه لا يقبح وهذا امثال المكروهات فلو علمت ان حاله في السهولة والنشاط مع هذه الاشيا ومع عدمها
بالسوية كان حكم احضارها وعدمه على سواء وهذا امثال المباحات ه ومن اصحابنا من يعلل ندب
المندوبات الشرعية بكونها الطافا في فعل المندوبات العقلية وترك المكروهات العقلية ويعلل
كراهة المكروهات الشرعية بكونها مفاسد في فعل المندوبات وترك المكروهات العقلية وكلا
الوجهين حسن فان قيل اذا كان وجه وجوب الشرعي كونه لطفا فما تقولون في فرض الكفاية اهو
لطف لفاعله فقط او له ولغيره فيلزم ان يتعين عليه او لغيره فقط فلا يجب عليه اذ لا يجب نفع الغير
فالجواب انه لطف له ولهم ولا يتعين عليه لان معنى ذلك انه لطف لمجموعهم من اي فاعل فعله
منهم وليس نفع لفاعله من الالطاف به الامتثال ما نفع لغيره وانما يختص فاعله بالثواب فقط ومن ثم قال
بعضهم ان ثوابه اكثر من ثواب فرض العين لاسقاطه الوجوب عن الجميع **تفريع** ويهذا ا
يعلم ان الله تعالى لم يكلف من امة محمد كل نبي الا من علم من حالهم انهم مستركون في ان شريعة ذلك النبي
لطف لهم في تكاليفهم العقلية فلو علم ان احدهم قد تعرف لطفه في شي من تلك الشريعة او خرج واجب
من واجباتها عن كونه لطفا له لوجب على الباري سبحانه ان يخرجه عن التكليف اما عن ذلك الفعل الشرعي
الذي خرج عن كونه لطفا مع بقا التكليف في غيره كما في المريض والمسافر ونحوهما او عنه وعن غيره اصلا
كما في المجنون والميت ونحوهما **فايدة المكروهات** كراهة تنزيه انما سمي مكروها
تجوزا لان النهي عنه ليس حقيقيا اي ليس نهيا يقترن به الوعيد والكراهة لانه حسن وكراهة الحسن
قبيح لكنه لما اشبه القبيح في انه يستحق بتركه الثواب سمي مكروها **فرع قالت البصرية**
وقبح الزنا سمعي لا يعلم الا من طريق الشرع وقال ف بل قبحه عقلي يعلم بالعقل لانه يودي
الى اختلاط الانساب وعدم التمييز بين القريب والجنيب والوضيع والرفيع وفي ذلك مفاسد ومضار
لا تخفى ولهذا نراه محرما في شريعة كل نبي مع اختلاف الشرائع والاديان وكثرة النسخ فيها والتغيير
قلنا الزنا من الافعال التي ليس فيها سبب متعلقة بالغير كالجهل والكذب وفيه غرض صحيح
فليس بعبث فلو قبح لما قبح الا لكونه فيه ضرر لما تقدم في حصر القبائح العقلية ومعلوم انه لا ضرر فيه
وقد حصل فيه غرض وتعرى عن سائر وجوه القبح وهذا هو حد الحسن فمقتضى العقل حسنه

تبين المكروه

قبح الزنا

ثبت ان قبحه انما هو بالسمع **مسألة في الحسن** وله معنيان خاص وهو ما فعله أولى من تركه فيشمل الواجب والمندوب فقط وعام وهو ما ليس بقبيح فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمكروه وهذا المعنى الاخير هو المراد حيث اطلق في هذا الفن قالت المعتزلة **ويحسن الفعل** عقلا كان او شرعيا **لوقوعه على وجه** واختلف في ذلك الوجه فقال الشحام هو كون فيه نفع او دفع ضرر وقال ابو عبد الله بل لحصول غرض فيه وتعريه عن سائر وجوه القبح واختاره اكثر المتاخرين وقيل الخلاف يرجع الى الاصل اللفظ فقط فان قيل ذبح البهائم قبيح عقلا لانه اضرار بها خالص وقد صار حسنا شرعيا ولم يتعر عن وجه قبحه الاول فالجواب انه لما اذن الشارع بذبحها علمنا انه قد دل لها بعوض في مقابلة هذا الضرر فلم تكن خالية عن جلب نفع لها فزال وجه القبح العقلي وقالت **الاشعرية بل يحسن منه** تعالى الحسن **لانتفاء** الموجب للقبح وهو **النهي** ممن له عليه الامرة عملا بالمقابلة بينهما كما تقدم **قلنا فيحسن منه الكذب وبعثة الكذابين** لحصول موجب الحسن فيهما وهو انتفاء النهي واعلم انهم يلزمون حسنهما ويقولون انما يمتنع من فعلهما الحكمة فقط ونحن نقول الحكمة انما تمتنع من فعل القبيح فقط وهما حسنان عندكم لم تجوزوا عليه ان يفعلهما وفيه ابطال الشرائع واسقاط التكاليف وهو محال **مسألة** قال **الاكثر** من المعتزلة **وهو تعالى قادر على فعل القبيح** ويوصف بذلك ثم اختلف هؤلاء فالجمهور انه يصح منه وانما منع منه الحكمة وقال ابو الحسين وابن الملاحمي وابو الهذيل بل يستحيل منه لعدم الداعي اذ الداعي عندهم شرط في الصحة وقال **النظام** وابو علي **الاسواري** والجاحظ من المعتزلة **والمجبرة** جميعا **لا يوصف** الله تعالى **بذلك** الوصف فلا يقال انه قادر على فعل القبيح لان فعله يستحيل من جهة الله تعالى فلو قدر عليه لصح منه فيكون صحيحا مستحيلا فانه متناقض محال **قلنا** انا نعني بانه يستحيل منه القبيح انه **ممتنع للحكمة** وهو علمه بقبحه وغناه عنه كما سيأتي **لا للعجز** فانه قادر عليه **اذ هو من جنس المقدورات** وقد ثبت انه قادر لذاته فيقدر على جميع اجناس المقدورات لعدم الاختصاص لذاته بمقدور دون مقدور كما تقدم فيصح منه فعل القبيح من حيث القدرة ويستحيل منه من حيث الحكمة فلا تناقض حينئذ لاختلاف الجهتين ومثل هذا يرد على ابي الهذيل واصحابه في منعهم الصحة والحكم بالاستحالة فقط وقول الامام عليه السلم اذ هو من جنس المقدورات لم يرد انه جنس براسه بل انه داخل في كل جنس منها فمنه كلام ومنه الم ومنه اعتقاد ونحو ذلك وقد الزمهم اصحابنا وجوها من الالزامات منها ان يقال اليس الله تعالى قادرا على ان يقول ليس العالم قديما وهو بلفظه الفاظ فليقدر على ان يقول العالم قديم بنقصان لفظ منها وهو قبيح اذ هو كذب ومنها ان يقال اليس الله قادرا على ان يخلق الجماد مع الحيوان فليقدر على خلقه دونه اذ من قدر على شيئين قدر على احدهما قطعا وخلقه دونه قبيح وايضا قيل لهم من الله تعالى قادر على ان يخل بالواجب والا لزم والا لزم ان يكون مضطرا الى فعله فلا يستحق عليه مدحا وغير محل النزاع اذ ترك الله تعالى لشيء ليس فعلا بالاجماع فهو نفي فلا تعلق للقدرة به **مسألة** قالت **البصرية وهو قادر على ما علم انه لا يكون** مما هو من جنس المقدورات كما انه قادر على ايجاد العالم قبل الوقت الذي اوجده فيه مع علمه بانه لا يوجده فيه ونحو ذلك وانما قلنا مما هو من جنس المقدورات ليخرج المحال فانه يعلم

انه لا يكون وليس يوصف بالقدرة عليه وقال عباد والنظام وابو علي الاسواري وبعض المجبرة لا يوصف الله بذلك لمثل ما تقدم لان وجود خلاف المعلوم يكشف عن الجهل وما يكشف عن الجهل مستحيل ولو قدر عليه لصح منه فيكون مستحيلا صحيحا وهو تناقض **قلنا** الدليل على قدرته على ما يعلم انه لا يكون امران الاول ان نقول هو من جنس المقدور اي داخل في اجناس المقدور فيلزم قدرته عليه كما تقدم والثاني ان نقول قد ثبت قدرته على اجناس ذوات اضداد ومن قدر على شي قدر على جنس ضده اذا كان له ضد لان القدرة مع الاجناس والانواع بالسوية كما سياتي في مسئلة تعلق القدرة ان شاء الله تعالى وانما قال على جنس ضده ولم يقل على ضده لانه قد يكون ضده مقدورا لقادر اخر فلا يقدر عليه غيره والا لزم مقدور بين قادرين وانما قلنا اذا كان له ضد احترازا عما لا ضد له كالجبوء والعجز ليس بضد للقدرة بل هو عدم القدرة والقدرة والصوت ونحوها اذا ثبت ذلك فنقول اذا سكن الله جسما وعلم انه لا يحركه فلا بد ان يكون قادرا على تحريكه لان الحركة ضد السكون وقد ثبت بما تقدم ان من قدر على الشي قدر على جنس ضده فقد قدر حينئذ على ما علم انه لا يكون وهو المطلوب **فرع** يتفرع على المسئلة السابقة وهو القدرة على خلاف المعلوم وهو انه لو قدرنا وجود ما علم الله انه لا يوجد هل كان ذلك يكشف عن اثبات الجهل لله تعالى قال هشيم احيل السؤال فلا يجاب بلا ولا بنعم بل يقال هذا السؤال محال اذ ما بهما اجيب نقض اصلا قد تقرر اي علم علما يقينيا بعوده واختناع خلافه ... فان قلنا يكشف نقض ما قد تقرر انه عالم لذاته لا يجوز عليه الجهل وان قلنا لا يكشف نقض ما قد تقرر من ان خلاف المعلوم يكشف عن الجهل **فيقال** هذا السؤال وهو وجود ما علم انه لا يوجد لا يقدر لما فيه من نقض الاصول المقررة بالبراهين القطعية وهذا الجواب هو الذي اجاب به الشحام قال ابو علي ومثاله ان يقال لو كذب النبي اكان يدل على انه ليس بنبي ام لا فكما انا نقول هذا محال كذلك ما نحن فيه ولا يقال ان هذا ليس بجواب بل جواب كاف لانه غاية ما يمكن ان يقال في جواب مثل هذا السؤال وقالت البغدادية بل يسع هذا التقدير وهو وجود ما علم انه لا يوجد بتقدير اخر فيقال يقدر حينئذ انه علم انه سيوجد وبهذا اجاب بشر ابن المعتمر منهم وقد قيل له هل يقدر الله تعالى ان يعذب طفلا قال نعم قيل فلو عذبه قال كان بالغا مستحقا للعقاب وكذا اغترع من علماء البغدادية كابي موسى والاسكافي **قلنا** هذا التقدير الاخر خلاف الغرض المفروض في السؤال فكيف يصح جوابا عنه ولانه يودي الى ان يكون الجواب جوابا بالمحال وذلك ان السوال فيه تقدير انه علم انه لا يوجد في الجواب تقدير انه علم انه سيوجد فيلزم اجتماع تقدير انه علم انه لا يوجد وعلم انه سيوجد في حالة واحدة وهو محال وقد روي عن بشر ابن المعتمر انه قال هذا السؤال لا يجاب عنه بشي سوى ان يقال اطلاق هذا في الله تعالى قبيح ولا يحسن اطلاق ذلك في رجل من صالحي المسلمين لا يقال لو كفر زيد كيف كان يكون فيكون اطلاقه في حق الله قبيحا وهذا ليس بجواب لان السائل يقول هب ان اطلاقه قبيح فما جوابه وقد روي عن ابي القسم البلخي ما يدل على انه يقول اقول يكشف من الجهل فان قلتم يلزم ان ينقض اصلا قد تقرر **قلنا** انه يتقرر ذلك الاصل انما هو مع عدم هذا التقدير اذ لم يثبت انه لا يجوز عليه الجهل الا مع ثبوت انه لا يوجد خلاف معلومه ولم يثبت ثبوتا مطلقا سواء ثبت انه لا يوجد خلاف معلومه او انه يوجد وهذا الجواب

قد صرح به ابو الحسين في هذه المسئلة بعينها وهو الجاري على القواعد المنطقية وبه يحسنون في مثله ويقولون اذا فرض فرض محال جاز في لازمه ان يكون محالا اذ المحال قد يستلزم المحال

مسئلة

قالت المعتزلة والزيدية وانه تعالى لا يفعل القبيح والخلاف في ذلك للمجبرة باسرهم وهم وان لم يصرحوا به لكنه لازم لهم لقولهم انه يفعل افعال العباد ومعلوم ان فيها قبائح ولقولهم انه يفعل ما يشاء وانه يجوز ان يخلف في وعده ووعيده وغير ذلك و **لنا** على انه لا يفعل القبيح دليلان احدهما ان العالم المميز لفعله لا يفعله الا لداع فلا يفعل الله القبيح **اذ لا داعي له اليه** والدلالة تنبني على اصلين الاول ان العالم المميز لفعله لا يفعله الا لداع وذلك معلوم في الشاهد ويثبت ذلك في الغائب ما لورد اليه واما الاصل الثاني وهو ان الله لا داعي له الى فعل القبيح فلان الداعي اما داعي حاجة ولا يجوز عليه واما داعي حكمة وهو علمه بان الفعل الحسن جلب نفع للغير او دفع ضرر عنه وهذا لا يتصور في القبيح فثبت انه لا داعي له اليه وثبوت ذلك مع ثبوت ان كلما لا داعي له الله لا يوجد من العالم وهو الاصل الاول ينتج المطلوب **و** ثانيهما ان تعالى انما لا يفعل القبيح **لعلمه بقبحه وغناه عنه** وكل من كان بهذه الاوصاف فانه لا يفعل القبيح والدلالة مبنية على اصلين احدهما انه عالم بقبحه وغني عنه وقد عرف ذلك في التوحيد حيث بينا انه عالم لذاته وغني لا يجوز عليه الحاجة وثانيهما ان كل من كان بهذه الاوصاف فانه لا يفعل القبيح والذي يدل على ذلك ما نجده في الشاهد وقد مثل فيه الشيخ مرمثال الدرهمين والصدق والكذب وهو ظاهر ثم نقاس عليه الغائب وهذا يسمى قياس الاولى لوجود العلة في الغائب اولى مما هي في الشاهد فيكون قطعيا لانه قياس النحوي واعلم ان هذا الدليل يرجع في التحقيق الى وجود الصارف كما ان الاول هو عدم الداعي فكانه قال اولا لا داعي له اليه ثم قال ولان له عنه صارفا وهو علمه بقبحه مع غناه عنه ويؤيد هذين الدليلين كليهما ما قيل ان اعتقاد الجهل مقدور لاحدنا ومع ذلك لا يمكن ان احدنا يقصد اليه ويفعله وهو عالم بانه جهل اما لانه لا داعي له اليه او لوجود الصارف عنه وهو علمه بقبحه وغناه عنه بخلاف الكذب فانه قد يفعله لحصول غرض فيه في بعض الاحوال

مسئلة

وقد تقدم في اول كتاب العدل ان العدل في الاصل مصدر ثم انه قد يوصف به الفاعل وقد تقدم حده وقد يوصف به الفعل وقد اختلف فيه فقال **م وكل افعاله تعالى توصف بالعدل** سوى تعلقت بحق الغير كالاثابة ونحوها او لا كخلق العالم وساير التفضلات وقال **ع** انما يوصف بالعدل **ما يتعلق بحق الغير فقط** وقد حد بانه توفير حق الغير واستيفاء الحق منه فيخرج ما لا يتعلق بحق الغير كخلق العالم مثلا **قلنا** حقيقة **العدل هو كل فعل حسن** فعله الفاعل لينفع به الغير او يضر وهذا الحد لقاضي القضاة ولما كان اخر الحد وهو قوله لينفع به الغير او ليضر زايدا في الحد يستغنى عنه حذفه الامام والدور خارجة من هذين الحدين كليهما مع ان تول ظلم الغير يسمى عدلا

فصل في الارادة

مسئلة

وهي المعنى الذي متى اختص بالحي اوجب كونه مريدا ولا خلاف بين المسلمين ان الله تعالى يوصف بانه مريد وكاره وقد نطق به القران الكريم وانما الخلاف في معنى ذلك فقالت الزيدية والكثر المعتزلة

وهو تعالى مريد على الحقيقة اي حاصل على مثل صفة الواحد منا لكونه مريدا وكارها

وقال ق البلخي والنظام وابو الهذيل بل ارادته اما لفعل غيره فهي امره وهو عالم به او

لفعله فهي فعله وهو عالم به غير ساه عنه ولا مغلوب وقد روي عن الهادي عليه السلام ان ارادة

الله مراده وتؤول على حذف كاف التشبيه اي كمراده ولهذا قال بعده ولهما كلاهما فعله والحاد

وقالت المجبرة الكراهة في حقه ترجع الى نفي الارادة **قلنا** الدليل على اثبات كونه مريدا

ان قوله تعالى محمد رسول الله حين يصلح ان ينصرف الى كل واحد من المحمدين وقد انصرف الى

وكونه اراد الاخبار عن محمد بن عبد الله معلوم من الدين ضرورة عاد

محمد بن عبد الله وهو لا ينصرف الى محمد بن عبد الله خاصة من بين المحمدين الا بارادته وانما

قلنا ذلك لان صفة هو الخبر هذا وهو كونه خبرا عن محمد بن عبد الله بخصوصه وهي الصفة التي تميز

بها عما سواه من الاخبار لا يصلح ان يستحقها الخبر هذا لذاته ولشيء من صفاته لان ذات الخبر وصفاته

مع سائر المحمدين على السوى ولا يستحقها لمعنى لاستحالة قيام المعنى بالمعنى فلم يبق الا ان يستحقها

بالفاعل وليس ذلك لكونه قادرا اذ لا تاثير لها الا في الاحداث وكون الخبر خبرا صفة زائدة عليه

ولا لكونه عالما اذ لا تاثير لها الا في الاحكام وهذه غير الاحكام واذا بطل تاثيرها بين الصفتين

فتاثير غيرها ابعد فلم يبق الا ان يكون لكونه مريدا وهو المطلوب ومما يدل ايضا على كونه مريدا

وكارها انه قد امر واباح وتهدد بصيغة واحدة نحو اقيموا الصلوة فالان باشروهن اعملوا ما شئتم

فلولا انه مريد لمامنا وله الامر وكاره لمامنا وله التهديد وغير مريد ولا كاره لمامنا وله الاباحة

للزم ان لا يتميز بعض هذه الاحكام من بعض **تنبيه** قال ابو علي لا يقع الخبر من فاعله الا

بارادتين ارادة احداثه وارادة كونه خبرا والامر بثلاث ارادات ارادة احداثه وكونه

امرا والمامور به وقال ابو هاشم تكفي في الخبر ارادة واحدة وهي ارادة احداثه على الصفة

وفي الامر ارادتان ارادة احداثه وارادة المامور به **فايده** اكثر ما تقدم مبني على ان

للكلام صفة بكونه خبرا وامرا ونحو ذلك ولعله يكفي ان يكون بتلك الصفة اعتبارية اذ في اثباتها حقيقة

نظر وخفي على ما تقدم اول الكتاب **مسئله** ولما ثبتت الصفة لله تعالى تكلم في استحقاقها

فقال وهو مريد بارادة محدثه توجد مقارنة للمراد اذا كان من فعله ولا يجوز ان تتقدم

عليه لان احدنا لا يقدم ارادته الا لتوطين النفس على تحمل المشقة او لتعجيل المسرة وكلاهما

مستحيل على الله تعالى وقالت الكلابية والاشعرية من المجبرة بل هو مريد بارادة قديمة كما تقولون

في سائر الصفات التي لله تعالى وقالت النجارية من المجبرة بل هو تعالى مريد لذاته **قلنا** قد

بينا على انه تعالى مريد فلا يخلو اما ان يكون مريدا لذاته او لمعنى قديم او محدث او معدوم او بالفاعل

والاقسام كلها باطلة سوى انه مريد بمعنى محدث لا يجوز ان يكون مريدا لذاته والا اذا للزم ارادة

جميع المرادات اذ لا اختصاص لذاته ببعضها دون بعض كما انه لما كان قادرا لذاته وعالما لذاته

لم يختص ذاته بشيء من ذلك دون شيء فيلزم ان يريد مراداتنا كلها واذا ارادها اوجدها لقدرته عليها

وعدم المانع له عنها فيجد كلما نريد ولانه لو كان مريدا لذاته لاراد الضدين معا لعدم الاختصاص

فاما ان يوجدا معا وهو محال او احدهما فلا اختصاص مع لزوم العجز والترجيح وهو محال ولا يجوز ان يكون

مريدًا لمعنى قديم لمثل ما تقدم في الصفات ولعدم اختصاص المعنى القديم لمراد دون مراد فيلزم
ان يحدث كلما يوجد فقوله اذن للزوم الحادث جميع المرادات رد على الكلابية والاشعرية ايضا هكذا ذكره
عليلهم في شرحه ولا لمعنى معدوم لعدم الاختصاص ولا بالفاعل اذ لا يستحق القديم صفة بالفاعل فلم
يبق الا ان يكون مريدًا بارادة محدثة وكذلك كونه كارها بكراهة محدثة وهو المطلوب **واعلم** ان
الامام عليلهم لم يتعرض الا لابطال مذهب الخصم ومثل ذلك لا يثبت به المذهب الا اذا كانا في طرفي
نقيض وهو ههنا ليس كذلك **مسئلة** قالت المعتزلة وارادته موجودة لا في محل وقالت الصفاتية
وهم الكلابية والاشعرية والكرامية الذين تقدم خلافهم في الصفات بل تلك الارادة كالعلم والقدرة
وساير المعاني التي اثبتوها لله تعالى على اختلافهم فيها وقال هشام ابن الحكم ومن تابعه من الرافضة
بل ارادته حركة لا هي هو ولا غيره ويحتمل ان يريدوا الحركة على حقيقتها بناءً على القول بالتجسيم وان
يريدوا بها صفة المريدية التي اثبتها غيرهم فيكون خطاء في العبارة فقط وقال الحضرمي وعلي بن ميثم بل
ارادته حركة موجودة في غيره تلك الحركة غيره **قلنا** اذا ثبت ارادته محدثة على ما تقرر
بالبرهان وجدت لا في محل لانها لو كانت حالة لكان محلها اما القديم او في غيره والغير اما جماد
او حيوان والاقسام كلها باطلة ولا يصح حلولها في ذاته اذ هو ليس محلا للحوادث على ما تقدم ولا يصح حلولها
في جماد والا لما كانت بان توجد للقديم اولى من ان توجد لغيره من ساير الاحياء لعدم الاختصاص
وابطال حلولها في الجماد باحتياجها الى بنية مخصوصة فيه نظر لانها اذا استغنت عن المحل اصلا جاز ان
تستغني عن البنية المخصوصة ولا يصح حلولها في حي غيره والا اوجبت لذلك الحي لاختصاصها به ولم توجب
له تعالى لعدم الاختصاص به فلا يكون ارادة له واذا بطلت هذه الاقسام بطل ان يكون حالة فتعين انها
لا في محل وهو المطلوب فان قيل اذا كانت لا في محل لم تكن بان توجب للقديم اولى من ان توجب لنا
لعدم الاختصاص **قلنا** بل توجب له لاختصاصها به غاية ما يمكن من الاختصاص وهو وجودها على
حد وجوده اذ كل منهما لا في محل ولا توجب لاحدنا ولو كان موجودا لا في محل لان هذا ليس هو غاية
الاختصاص في احدنا لامكان الحلول فيه فلا توجب له حتى تحله **مسئلة** فيما يريده الله تعالى وما
لا يريده قالت المعتزلة والله تعالى يريد كل افعاله بارادة مقارنة لوجود الفعل ويقدم في الوقت
الثاني من وجودها سوى الارادة والكراهة فلا يريدهما لعدم الفائدة في ارادتهما فارادتهما قبيحة لانها
عبث اذ الشيء انما يراد لوقوعه على وجه مخصوص ولا وجه لهما مخصوص يتعلق عليه وقال القاضي ان الله
يريد كراهته لفعل غيره لوقوع تلك الكراهة على وجه مخصوص وهو كونها لطفا فان كراهة الله تعالى
للقبيح زاجرة عن فعله قيل وكذا ينبغي ايضا في الارادة المتعلقة بالفعل فعال الغير وهي الطاعات
فانها لطف ايضا ويريد من فعل غيره ما امر به كالطاعات الواجبات والمندوبات واما ترك القبائح
والمكروهات فانها نفي فلا يتعلق بها الارادة اذ لا تتعلق الا بالاثبات وحاصله ان الفعل الصادر
من غيره تعالى اما ان يكون صادرا من غير مكلف او من مكلف فالاول لا يريده الله تعالى ولا يكرهه
والثاني اما ان يكون طاعة او لا فالاول يريده الله كما تقدم والثاني اما معصية او لا فالاول يكرهها
والثاني لا يريده ولا يكرهه ويشمل المباح والمكروه كراهة تنزيه وقد تقدم ان تسمية المكروه مكروها

انما هو على سبيل التخوف فافعال الغير اما طاعات فيريدها او معاصي فيكرهها او ما عداهما فلا

يريدها ولا يكرهها لكن ارادة الطاعات مقارنة للتكليف بها ولا تزال مستمرة الى ان ينقطع التكليف

بها وكراهة المعاصي كذلك فيرتفع الارادة والكراهة حال زوال التكليف كحالة النوم مثلا وتعودان

حال عود التكليف قال الشيخ ع م والله تعالى لا يريد المباح ولا يكرهه كما تقدم ولا يريد المعاصي بل

يكرهها كما تقدم قال الشيخ ف بل الله تعالى اراد المباح لان ارادة الله تعالى عنده لفعل غيره هو امره به

وقد امر به وكلف بناءً على اصله ان المباحات ترك للقبائح وقد امرنا بترك القبائح فيكون مامورين

بالمباحات وهو بناءً على ان العبد لا يخلو من الاخذ والترك وسياتي بطلانه ان شاء الله تعالى قلنا

في الرد على ف انما يريد الله من افعال غيره ما يفعله على تركه مزية لتكون تلك الارادة لطفا داعيا

لنا الى فعله اذ لا وجه لارادة غيره مما لا مزية لفعله على تركه لانه اذا استوى فعله وتركه في عدم مزية

المزية لم يكن بان يريده اولى من ان يكرهه واما قوله انه ترك للقبيح فيكون مامورا به ومكلفا به فنقول

وقد يكون تركا للواجب فيكون منهيا عنه ومكلفا بتركه والتحقيق ان الله تعالى لا يريد ترك القبيح

ولا يكره ترك الواجب اذ هما نفي والارادة والكراهة لا يتعلقان بالنفي كما تقدم وقالت المجبرة بل

يريد كل واقع سواء كان مامورا به او منهيا عنه او خاليا عنهما اذ لا يقع في ملك الله الا ما يريده قلنا

من الواقع ما هو قبيح فيلزم ان يكون الله تعالى متصفا بصفة نقص وهو ارادة القبيح لان ارادة القبيح

قبيحة بدليل ان من احترز عن نفسه وهو من اهل العفة والصلاح بانه يريد القبائح ويحبها الا على معنى

انه يشتهيها بل على معنى الارادة الحقيقية فان العقلاء يتبادرون الى ذمه ويحكمون بسقوط منزلته

وايضا لا يصح ان يريدها لنهيه عنها والنهي يتضمن الكراهة فكيف يريدها والا كان مريدا كارها في حالة

واحدة وهو محال وايضا قوله وما الله يريد ظلما للعباد صريح في ابطال مذهبهم لان ظلما نكرة في

سياق النفي فيكون عاما لكل ظلم فلا يكون شيء من الظلم مرادا له فيبطل ان يريد كل واقع لان بعض

الواقع ظلم والدليل الرابع قوله تعالى بعد تعداد المعاصي كل ذلك كان سيئه عند ربك

مكروها فصرح بانه يكرهها وهي واقعة فكيف يصح ان يكون كل واقع مرادا له مع ان بعض الواقع

مكروه له والا كان مريدا له كارها له وهو محال مسئلة قال الشيخ ع و الله تعالى لا يريد

اكل اهل الجنة وشربهم ونحو ذلك من الافعال لاباحته تعالى ذلك الاكل والشرب ونحوهما وقد

تقدم انه لا يريد المباح وقال الشيخ م بل يجوز ان يريده اذ فيه كمال النعمة لهم اذا علموه اي اذا علموا

انه يريد ذلك كما اذا علم الضيف ان المضيف يريد اكله فانه يكون ذلك اهنأ لاكله وابلغ في سروره

بل حكى الحاكم عن قاضي القضاة انه يجب على الله تعالى ذلك لان الثواب يجب ان يقع على ابلغ الوجوه

فان قيل هلا اراد اكل اهل الدنيا ايضا وشربهم ليكون ذلك اسر لهم واهنأ لاكلهم وشربهم ويكون

ذلك تفضلا منه تعالى فالجواب ان التفضل لا يجب على الله تعالى فلا يكون الى العلم بتلك الارادة

طريق فيكون عبثا بخلاف ثواب اهل الجنة لوجوبه لهم كما تقدم وايضا يجوز ان يريده لقوله تعالى

كلوا واشربوا وهذا امر لهم فيقتضي الارادة وان كان لا يقتضي وجوبا ولا ندبا لسقوط التكليف عنهم

لكن للفعل هنا على الترك مزية وهو كونه ثوابا مستحقا على ابلغ الوجوه

مسئله والرضى والسخط والولايه والمحبه بمعنى الاراده والكراهه

فاذا قيل رضي الله عن فلان او والاه او احبه فمعناه اراد نفعه وكره ضرره واذا قيل سخط عليه فالمعنى اراد ضرره وكره نفعه ونحن نتكلم على كل من هذه الالفاظ بما يختص به اما الرضى فعند الشيخ م انه يصح ان يرضى الله عن الفاعل وان لم يرض بالفعل كما يرضى عن الانبيا وان لم يرض بالصغاير الواقعه منهم وقد يرضى بالفعل وان لم يرض عن الفاعل كما في الفاسق اذا فعل طاعه وكذلك السخط وقال الشيخ ع لا يكون راضيا عن الفاعل الا وقد رضي بفعله ولا ساخطا عليه الا وقد سخط فعله اذ هما متلازمان وقد عرف مما تقدم ان الرضى ان علق بالفاعل فهو يرجع الى الاراده والكراهه وان علق بالفعل فهو يرجع الى الاراده فقط والسخط ان علق بالفاعل فهو ايضا يرجع الى الاراده والكراهه وان علق بالفعل فهو يرجع الى الكراهه فقط

تنبيه وقولنا ان الرضى وما ذكر معه بمعنى اراده النفع وكراهه الضرر والسخط بالعكس انما هو في الشاهد فاما في القديم فليس معناهما الا الاراده فقط اذ لا يكره الله تعالى عقاب الانبيا ولا ثواب الكفار اذ لا يكره القبيح من فعله لعدم القبايح فيها كما تقدم واما الولايه فقد تعلق بالفاعل فيقال تولى فلان فلانا ووالاه ومعناه الاراده والكراهه كما تقدم في الرضى وقد تعلق بالفعل فقط فيقال تولى فعله ومعناه الاراده فقط وكذلك المحبه

تنبيه اخر اذا قال القايل احب جاريتي او احب الطعام او نحو ذلك من المشتهيات فالمراد به الشهوه وعند ع انه باق على اصله ومعناه اريد الانتفاع بها واذا ثبت ان السخط من جهة الله تعالى المتعلق بالفاعل هو بمعنى الاراده وكذلك المحبه والموالاه والمعاداه فلا يصح ان يقال ان الله تعالى ساخط فيما لم يزل وقال سليمن ابن جرير بل يوصف الله تعالى بانه سخط فيما لم يزل على من علم انه سيعصي وهو بناء منه على مذهبه انه مريد فيما لم يزل قلنا السخط اراده الاهانه والعقوبه على ما تقدم وهذا هو السخط الذي من جهة الله تعالى المتعلق بالفاعل فاما الذي من جهة احدنا فهو مجموع الاراده والكراهه كما تقدم واما المتعلق بالفعل فهو الكراهه فقط شاهدا او غايبا واذا ثبت ان السخط هو الاراده وقد تقدم انه تعالى ليس مريد فيما لم يزل لم يكن ساخطا فيما لم يزل فبطل ما قاله سليمن بن جرير

فصل في الكلام وحده

ما انتظم من حرفين فصاعدا اذا كان مسموعا متميزا فقوله وكان مسموعا اخرج الكتابه وقوله متميزا اخرج الصراخ ونحوه وزاد ابو هاشم مفيدا بناء على ان ما لا يفيد لا يسمى كلاما والصحيح انه كلام لقسمتهم الكلام الى مهمل ومستعمل وزاد بعضهم من فعل قادر واحد فلو فعل احد الحرفين غير فاعل الاخر لم يكن كلاما

مسئله قالت المعتزله ليس للمتكلم بكونه متكلما صفه بل المتكلم فاعل الكلام كما ان الضارب فاعل الضرب وهو معنى قولهم في الله هو متكلم بكلام وليس ذلك كما ان الله تعالى مريد باراده لان للمريد صفه وليس للمتكلم صفه وقال برغوث من المجبره بل الله تعالى متكلم لذاته فهي صفه ذاتيه عنده قلنا اثبات صفه للمتكلم بكونه متكلما اثبات صفه لا دليل عليها واثبات ما لا دليل عليه يفتح باب الجهالات اذ معنى التكلم السابق الى الفهم هو فعل الكلام ولا يعقل غيره كما لا يعقل من قولنا ضرب الا فعل الضرب وكذلك حرك وسكن فعل الحركه والسكون وغير ذلك فان قيل هذا دليل

على نفي القطع بالصفة فالدليل على القطع بنفيها الذي هو مدعانا فالجواب انه لو كان له صفة بكونه متكلما لكانت اما ذاتية او مقتضاة او معنوية او بالفاعل والاقسام كلها باطلة فبطل ان يكون له صفة بذلك اما انه لا يصح ان يكون الكلام ذاتيا له فلانه يلزم ان يكون الله تعالى على صفة الكلام واذن لزم كون ذاته على صفة الحروف اذ الكلام هو الحروف كما سياتي كما ان الجوهرية لما كانت ذاتية حاصلة عليها وكذا حكم كل صفة ذاتية كالسوادية والبياضية ولانه لو كان متكلما لذاته لكان متكلما بجميع انواع الكلام مهملة ومستعملة او متكلما باثبات كل شي ونفيه في حالة واحدة وان يكون متكلما لكل احد اذ لا اختصاص لذاته بكلام دون كلام ولا لمخاطب دون مخاطب ومثل ذلك يبطل ان يكون مقتضى ايضا ولا يجوز ان يكون معنوية لانه قد يكون متكلما بكلام يوجد في الحصا والشجر ولا يصح في ذلك الكلام ان يوجب له والا لم يكن بان يوجب له اولى من غيره لعدم الاختصاص ولا يصح ان يكون متكلما بالفاعل اذ لا يستحق القديم صفة بالفاعل ولم يعرض الامام عليه السلم الا للقسم الاول اذ هو مذهب المخالف كما هو عادته عليه السلم في كثير من المسائل وقد عرفت ان المذهب لا يكفي في صحته ابطال مذهب الخصم الا اذا كانا في طرفي نقيض

مسئلة قالت المعتزلة والكلام هو الحروف والاصوات كما تقدم في حده وقال ابو علي بل هو امر اخر غيرها يسمع معها يقارن الملفوظ والمكتوب والمحفوظ وهو باق ويصح وجوده في الحال المتعددة وغير ذلك من الاحكام التي يخالف بها هذا الملفوظ وقالت الاشعرية بل الكلام معنى في نفس المتكلم شاهدا وغائبا وهذه الحروف والاصوات عبارة عنه قالوا والكلام النفساني هو المعنى عند اهل اللغة بقولهم في نفسي كلام ونحو ذلك **قلنا لا دليل على ذلك** الكلام النفساني لان احدنا لا يجد من نفسه حال التكلم ولا قبله الا العلم بترتيبه او التفكر فيه فان عنيتم بالكلام النفسي ذلك العلم او التفكر فخطاء في العبارة وغلط في الاطلاق وان اردتم غير ذلك فغير معقول والا لزم ان يسمى الساكت متكلما وكذلك الاخرس لحصول الكلام نفساني فيه وقد عرف بطلانه

فرع عما قبله وكلام الله فعله وهو الحروف والاصوات لما ثبت ان المتكلم هو فاعل الكلام وان الكلام هو الحروف والاصوات وقيل كلام الله هو الله تعالى وقيل بل هو بعضه وقالت الاشعرية بل هو معنى قديم لا هو الله ولا بعضه ولا غيره كما يقولونه في سائر المعاني ولو قالوا كالعلم كما مر في نظائره لكان اخصر والحشوية الاشعرية يوافقون في حروث هذه الحروف والاصوات وانما يخالفون في اثبات ذلك النفسي القديم ويجعلون هذه عبارة عن ذلك القديم **قلنا** كلام الله هو الحروف والاصوات كما تقدم وهي غيره قطعا لانها اعراض وهو ليس بجسم ولا عرض كما عرف وتعالى للاشعرية هذا الكلام النفسي القديم اما الحروف والاصوات فيلزم حدوثه لهذا الذي هو عبارة عنه او غيرها فلا يصح ان يكون هذا عبارة عنه لاختلاف الماهيتين وقد الزمهم اصحابنا ان يكون الله تعالى متكلما فيما لم يزل بقوله ولقد اتينا موسى الكتاب ولقد ارسلنا نوحا ولقد انزلنا اليكم ايات فيلزم ان يكون كاذبا فيما لم يزل لعدم الارسال والانزال فيما لم يزل وهو محال فان قيل هو مجاز عن المستقبل اي سنرسل وسننزل كما قال وسيق

وسيق الذين امنوا وسيق الذين كفروا اى سيساق وذلك للقطع بحصوله فكانه حاصل **قلنا** المجاز خلاف الاصل ولان سلمنا فيلزم مجاز ولا حقيقة له فيما لم يزل والمجاز يستلزم الحقيقة على الصحيح ولان سلمنا فما كان مجازا فيما لم يزل لا يصير حقيقة بعد ذلك لان المجازية صارت ذاتية له لحصولها فى الازل ولانه لم يستعمل اخبرا الا فيما استحق فيه اولا وانما اطلقت هذه الصفات على المسمى وتغير صفات الاسم لا يخرج اللفظ عن كونه حقيقة او مجازا فيه فقد يصير مسمى زيد من صحة الى سقم ومن حيوة الى موت وغير ذلك واسمه حقيقة باقية فيه وكذلك الجنة والنار والصراط هى حقيقة الان فى مسمياتها وهى كذلك ايضا بعد وجودها وغير ذلك فان كان اولا مجازا فليكن كذلك دائما فيلزم ان يكون اطلاق هذه الالفاظ مجازا الان ايضا وقد علم بطلانه وكل ما ابطل المعانى القديمة التى اثبتوها من الله تعالى يبطل الكلام القديم مع زيادات منها ما يعتقد ومنها ما يلزم وهو ان يكون الله تعالى هاذيا او عابثا فيما لم يزل ومخاطبا للمعدوم فهو فيما لم يزل يقول يا موسى يا عيسى يا ابراهيم وغير ذلك مما احتوى عليه القرآن من التهديد والوعيد والقصص والمواعظ كل ذلك يحدث به نفسه ويهذو به ولا ينفك عن التكلم به وقد علم ان مثل ذلك هذيان لا يحسن ان يقدر فى رجل موصوف بزرانة العقل وجودة الوقار فكيف يجعل صفة لازمة لملك الملوك وعلام الغيوب المنزه عن دقائق النقائص ومعايب العيوب تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا **مسئلة** قال اكثر المعتزلة والقرآن كلام الله على ما تقدم **وهو محدث مخلوق** وقال محمد **ابن شجاع** من الثلجى من علماء المعتزلة هو **محدث** حقيقة لما تقدم فى ابطال ان يكون قديما ولكنه لا يوصف بانه **مخلوق** وان كان معنى الخلق حاصلا فيه لايهامه انه مكذوب لان الخلق قد يستعمل فى اللغة بمعنى الكذب نحو ويخلقون افكا ونحو ان هذا الا اختلاق وقالت **الحشوية** بل القرآن هذا الذى نقرأه فى المصاحف ونتلوه فى المحاريب **قديم** واما الاشعرية والكرامية فانهم يوافقون فى ان هذا المتلو فيما بيننا محدث وانما خالفونا فى اثبات الكلام النفسانى القائم بذات القديم ويجعلونه قديما كما تقدم فى ابطال مذهبهم **لنا** على ان القرآن مخلوق وانه يصح وصفه بذلك ان **المخلوق** فى اصل وضع اللغة **هو المحدث مقدرا** يقولون خلقت الاديم هل يخرج منه مطهرة اى قدرته قال الشاعر ولانت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى وقال الله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير اى تقدر والعالم يوصف احدنا الان بانه خالق اذا وجد منه فعل مقدر لان الشرع منع من ذلك فلا يسمى خالقا الا الله عز وجل وسيأتى لذلك مسئلة مفردة ان شاء الله تعالى واذا كان المخلوق فى اللغة هو المحدث مقدرا وجب تسمية القرآن مخلوقا اذ **هو كذلك** اى محدث مقدرا ومعنى التقدير فيه وجوده بحسب المصلحة وعلى قدر الحاجة من غير زيادة ولا نقصان واما ما ذهبت اليه الحشوية من قدمه فظاهر البطلان لانه حروف واصوات وهى فانية فضلا عن ان تكون قديمة **وليعدده وترتيبه** ايضا اما التعدد فلانه حروف وكلمات ذات كثرة وتعدد وذلك ظاهر واما الترتيب فلتقدم بعض حروفه على بعض وتأخر بعضها عن بعض واذا كان متعددا مترتبا وجب حدوثه لاستحالة تعدد القديم على ما مر واستحالة

ان يتقدم على القديم عينه لانه يصير مسبوقا بالوجود وكل مسبوق بالوجود فهو محدث وكذا به

السابق بالوقات مخترع فيلزم في القران ان يكون محدثا وبطل ان يكون قديما وهو المطلوب **مسئلة** قال

الاكثرون يجوز وصف الله تعالى بانه متكلم لما تقدم ان المتكلم فاعل الكلام ولذا سمي متكلما اذا كلم غيره

يجوز ايضا ان **يوصف بانه تكلم** وقال **ك** من البغداديه **لا** يجوز وصفه به **لانه** يوهم **حلول الكلام فيه**

كتحرك فكما انه اذا فعل الحركة لا يصفه بانه متحرك لايهامه حلول الحركة فيه فكذا اذا فعل الكلام لا يصفه

بانه تكلم لايهامه حلول الكلام فيه **قلنا** فرق بين قولنا تكلم وبين قولنا تحرك فان قولنا تكلم

معناه فعل الكلام لما تقدم ان المتكلم فاعل الكلام فهو **كتفضل** فان معناه فعل الفضل بالاتفاق فكذا

يكون معنى تكلم واما تحرك فليس معناه انه فعل الحركة بل معناه انها حلته الحركة بدليل صحة وصف

الجماد بانه تحرك اذا حلته الحركة فاما فاعل الحركة فانما يوصف بانه حرك لا بانه تحرك فقد ظهر الفرق بين

قولنا تكلم وتحرك فيجب ان يوصف بانه تكلم ولا يجوز ان يوصف بانه تحرك وهو المطلوب **تنبيه**

لا يجوز وصف الله تعالى بانه نطق او لفظ او نحو ذلك مما يوهم الالة فلا يوصف بانه فصيح او بليغ وكذا لا يضاف

اليه شي من هذه المعاني فلا يقال لفظه ولا فصاحته ونحو ذلك واما القران فيصح وصفه بذلك فيقال انه فصيح

وبليغ ويقال هذا لفظ القران وهذا نطق القران ونحو ذلك ولذا لا يوصف بانه ساكت اذا لم يفعل الكلام

بل يقال انه غير متكلم ومن ثم قلنا انه تعالى غير متكلم في الازل ولم نقل انه ساكت في الازل **فصل**

في خلق الافعال **مسئلة** اختلف الناس في افعال العباد بعد الاتفاق على انها منسوبة اليهم في الجملة

فذهب اهل العدل كافة وهم الزيدية والمعتزلة وبه قالت الخوارج وبعض الامامية وهو قول

اكثر الفرق الخارجة عن الاسلام الى ان **فعل العبد** جميعه مبتداه ومتولده **غير مخلوق فيه**

بل هو فعله وتاثيره ونسبته اليه حقيقة كنسبة افعال القديم اليه ثم اختلف اصحابنا فقال ابو الحسين

كون افعال العباد منهم معلوم بالضرورة حتى ان الصبيان يعلمون ذلك الا ترى انك لو اخذت صبيا بيكيه

فقلت له من ضربك قال فلان فينسب الضرب الى فاعله والمجبرة لا يناظرون في هذه المسئلة لانهم انكروا

الضرورة وذهب اكثر المعتزلة الى انها استدلالية وان المعلوم ضرورة انما هو نسبتها اليه جملة وهو الفرق

الذي نجده بينها وبين الالوان والصور وقد صرح جماعة من الاشاعرة ايضا بان هذا الفرق ضروري واما

الكلام في ان الموثر فيها هو قدرتنا او قدرة القديم فامر وراء ذلك لا يعلم الا بالاستدلال **وقد خالف**

في ذلك سائر طوائف المجبرة وبه سموا مجبرة لقولهم بان العبد مجبور على فعله اي مكره عليه لا اختيار له

فيه ثم اختلفوا فقالت **الجهمية** وهم جهم بن صفوان ومن تبعه لا فعل للعبد البتة بل جميع ما يصدر عنه

فهو فعل الله وخلقه وانما العبد ظرفه ومحله فهو كالشجرة التي تحركها الريح يحركه الله تعالى وارادته من غير

تصرف له في تلك الحركة ولا اختيار **وجعلت** الجهمية اضافة الفعل الى العبد و**نسبته اليه مجازا** كنسبة الامور

الضرورية التي لا اختيار له فيها كاللون والطول والقصر فقام وقعد وصلى وصام **كطال وقصر** واسود

وابيض وذهبت **النجارية والكلابية وضرار** بن عمرو **وحفص** الفرد الى ان جميع افعال العبد **خلق لله**

كسب للعبد واثبتوا لفعل العبد جهتين كونه خلقا وكونه كسبا ليمتاز وا من بطلان قول الجهمية والفرق

الضروري بين افعالنا والواننا ونحوها لكنهم اثبتوا ما لا يعقل فكانوا اعظم جهلا من الجهمية وذهبت

الاشعرية الى الفرق بين المباشر والمتولد فقالوا في المتولد بقول الجهمية وفي المباشر بقول النجارية
ومن ذكر معهم فكانوا اعظم هاهنا في الجهالة ممن تقدم لذهابهم الى الفرق من غير فارق واما
متأخروا علمائهم كالجويني والغزالي والرازي وابي اسحق فلم يذهبوا الى شيء من ذلك بل ذهبوا الى
ان قدرة العبد هي المؤثرة لكنهم جعلوها موجبة مقارنة فلزمهم نسبة الافعال الى الله تعالى لان
فاعل السبب فاعل المسبب **لنا** على ان فعل العبد غير مخلوق فيه بل هو موجود من جهته
وتابع **وقوعه بحسب داعيه** وارادته **وانتفاؤه بحسب كراهته** وحصول هذا الوقوع والانتفاء المذكورين
مستمرا على طريقة واحدة ونحو دائمة مقطوع به غير مشكوك فيه بوجه من الوجوه فوجب ان يكون
للعبد تأثير فيه لانه قد دار عليه ثبوتا وانتفاء **وبذلك** الدوران **نعلم تأثير المؤثر** كالاسباب في المسببات
والعلل في المعلولات واعلم ان كثيرا من اصحابنا يزيد في هذا التعليل بعد قوله وانتفاؤه
بحسب صارفه وكراهته بعضا او تقديرا وانما يزيد ذلك ليشمل فعل النائم والساهي وقد حذف الامام
هذه الزيادة لانه افرد الساهي والنائم بمسئلة ستأتي لكنه وقع في كلامه مقابلة الداعي بالكراهة والمشهور
مقابلته بالصارف لكنهما متلازمان في الغالب فلذلك تسامح في ايقاع احدهما موقع الآخر واورد على
هذا الدليل سؤالان الاول ان يقال دليل الدوران ظني لجواز ان يكون ذلك الاستمرار لمجرد العادة
من دون تأثير حتى ان بعضهم لا يتمسك به في الفروع الظنيات فكيف يتمسك به في قطعيات الاصول
والجواب ان الدوران يفيد وقد يكون مفيدا للقطع اليقين اذا كثر فيه التكرار والاختبار بل قد
يفيد الضرورة كما في سائر التجريبيات السؤال الثاني ان يقال ان الفعل انما يدور وجودا وعدما على الداعي
يوجد بوجوده وينتفي بانتفائه فيجب ان يكون هو المؤثر دون قدرة العبد وقد يكون الداعي ضروريا
من الله تعالى فيجب ان يكون الفعل من الله تعالى لان فاعل السبب فاعل المسبب والجواب اما لا نسلم
انه دار على الداعي كما ذكر ثم فان الداعي لو حصل في حق العاجز لم يوجد بوجوده شيء فيجب ان يكون
التأثير هو لقدرة العبد وقد يوجد الداعي كما في العالم وقد لا يوجد كما في الساهي والنائم وثانيا ان
قدرة العبد غير موجبة لمقدورها وقول اصحابنا انه يجب وجود الفعل عند توفر الداعي انما يريدون
بذلك وجوب استمرار لا الوجوب الذي يستحيل خلافه ولما سمع الرازي هذا الوجوب من كلام ابي الحسين
تعجب من قوله به مع قوله بنفي الجبر بل قال ان قوله بهذا الوجوب علو منه في الجبر ومبالغة فيه ولم
يعلم ان المراد بالوجوب هنا هو الاستمرار على طريقة واحدة كما تقدم ولئن **سلمنا** ان افعالنا مخلوقة
لله تعالى فيلزم حينئذ ان يكون حكمها كحكم صورنا والواننا وحينئذ **لزم سقوط حسن المدح والذم**
فلا نمدح محسن على احسانه ولا نذم مسيء على اساءته كما لا يحسن ذلك في الصور والالوان ويلزم قبح كل
امر ونهي في الشاهد حتى ان قولنا للعبد قم واقعد بمثابة ان نقول له طل او اقصر وايضا فان الله تعالى
قد بالغ في ذم من فعل الكفر والفسق وانواع المعاصي وسبهم غاية السب فلو كان هو الفاعل لها للزم
وسبه لنفسه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ويلزم ايضا ان يقبح من الله تعالى امرنا ونهينا لان ذلك بمثابة
ان يأمرنا بالطول والقصر والسواد والبياض ثم مع ذلك يعدنا ويوعدنا ويرغبنا ويرهبنا وقد علم ان مثل
ذلك يعد هذيانا من القول ولغوا من الكلام بل يلزم ان يقبح ارساله للرسل وانزاله الكتب لانه ان خلق

الايمان وجد والا فلا سبيل الى وجوده فيقبح ذلك الارسال ولا اول لما فيه من العبث وايضا يلزم
ان يكون تكليف الله لعباده تكليفا لما لا يطاق ولا قدرة لهم عليه وهو قبيح لما سياتي ه فان قيل هذه
الالزامات انما تلزم الجهمية حيث نفوا تاثير العبد اصلا واما الباقون فانهم قد اثبتوا تاثير العبد
في الكسب فيفارق حال افعالنا حال الصور والالوان قلنا سياتي بيان ان الكسب غير معقول وانهم ام
لم يثبتوا تاثير العبد في الاحداث كما نثبته نحن فقد رجعوا الى مقالة الجهمية ولزمهم ما لزمهم مسئلة
قالت العدلية جميعا ويعرف كل من الساهي والنائم فعله كتعرف العالم المميز لفعله وانما افردت
هذه المسئلة بالذكر لان الساهي والنائم لا داعي لهما عند الجمهور فلم يكن مندرجا في دليل الداعي والصارف
المتقدم وقد ذهب ابو الحسين ومتابعوه الى ان الساهي والنائم لهما دواعي وصوارف محققة فقد اندرجا فيما
تقدم وكثير من اصحابنا يدرج الساهي والنائم في دليل الدواعي المتقدم بان يقول تحقيقا او تقديرا
كما تقدم الاشارة اليه وذهبت الاشعرية الاشعرية وسائر فرق المجبرة الى انه لا فعل لهما اصلا
لا احداثا ولا كسبا اما الاول فكما قالوا في غيرهما بل اذا نفوه عن العالم المميز لفعله فنفيه عن الساهي
والنائم اولى واما الثاني فلعدم الاختيار لنا على ان نعرف كل من الساهي والنائم من فعله وجوده
بحسب قدرته يقل بقلتها ويكثر بكثرتها بدليل انه لا يفعل في حال نومه او سهوه الا ما يقدر عليه
حال علمه ويمتنع فلو لم يكن يعرفه حال السهو والنوم فعله لجاز ان يصدر عنه في حال نومه وسهوه
ما لا يقدر عليه في حال علمه ويمتنع كحمل الجبال وبقلب الصخور ونحو ذلك وقد علم بطلانه فان
قيل دليلكم المتقدم على ان افعال العباد منهم وهو دليل الدواعي منتف في حق الساهي والنائم
فيلزم ان لا يعلم كونه فعلهما قلنا لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول لجواز ان يدل عليه دليل
اخر وقد استدللنا هنا على ان فعل الساهي والنائم منهما بوقوعه بحسب قدرتهما مسئلة قال
اكثر المعتزلة ومقدور بين قادرين محال فلا يتعلق قدرة قادرين بعين ما تعلقت به قدرة
قادر اخر بل انما يتعلق بجنسه فقط وسواء في ذلك القادر بالقدرة والقادر للذات فلا يقدر القديم تعالى
على عين ما نقدر عليه احدنا بل على جنسه فقط خلافا للنجارية والكلابية بل هو قول اكثر المجبرة
فان هو لا جميعا زعموا انه يصح وليس بمحال ه
وقال به ايضا بعض المعتزلة كابي الحسين البصري ومتابعيه لنا على صحة ما ذهبنا اليه انه لو صح
مقدور بين قادرين لصح ان يريد احدهما ويكره الاخر لان من لازم كل قادرين صحة اختلاف
مرادهما كما تقدم فيكون ذلك المقدور موجودا بالنسبة الى القادر الذي اراد وجوده لان من حق القادر
على الشيء اذا اراد وجود مقدوره ان يوجد لا محالة ويكون ذلك المقدور ايضا معدوما بالنسبة الى القادر
الاخر الذي كره وجوده لان من حق القادر على الشيء اذا كره وجوده ان لا يوجد فيلزم حينئذ ان يكون
موجودا معدوما في حالة واحدة وهو محال فما ادى اليه وهو القول بمقدور بين قادرين يجب ان
يكون محالا ه وقد اعترض هذا بان غاية ما يلزم منه ان يكون ذلك المقدور موجودا من جهة من اراد
وجوده ومعدوما من جهة من كرهه وهذا لا استحالة فيه الا ترى انما يوجد زيد غير ملوم موجود
من عمرو ونحو ذلك وانما المحال ان يكون الشيء موجودا معدوما بالنظر الى ذاته في نفسه لا بالنسبة الى الغير
وهذا غير لازم في مسئلتنا فالدليل القوي ان يقال لو صح مقدور بين قادرين لصح ان يريد احدهما

قوله مع القدرة هو ان تلك العبد صحى

وفيه ان معنى الكسب تفرع اثره والقدرة لها بلا ... الا يكون

ذات الفعل وان حصلت صفات تحصل بان الكسب اسم بلا ... واما الا [illegible] واقفة لم

كونها طاعة او معصية صفة في المحصل بان الكسب الاول ... انه تعالى

وتنبيه اعترض الرازي في المحصل بانه اما دخل متى في الوجود فان كان العبد مضطر الى انه تعالى

لمن العبد اما ان يكون مستندا لا واسطة بينهما فان كان العبد مضطر الى حصوله

لذلك فهذا نفي واثبات ولا واسطة بينهما وان كان الثاني كانت العبد مضطر فيه ايضا

تسليم قول المعتزلة وان كان الثاني كانت العبد مضطر فيه استحق بلا اسمى

اذا خلقه في العبد حصل لا محالة واذا لم يخلقه فيه استحق الكسب ت

فيه فكان العبد مضطرا وعند هذا التحقيق نظهر ان الكسب اسم بلا مسمى

قلنا فان قيل كيف يكون الكسب وهو ظاهر وقد اصاف الله تعالى افعال

العباد اليهم بمعنى الكسب قلنا الكسب عند اهل اللغة هو احداث

الفعل لطلب نفع للفاعل او دفع ضرر عنه ولهذا لا يوصف الله تعالى

بانه مكتسب لانه يتعالى عن الانتفاع والاضطرار بحال واحد فانه

ورعليه ذلك فيجب وصفه بانه مكتسب لكونه محدثا والكسب الذي

يرهب اليه المخالف ليس هو هذا وانما هو عبارة عن صفة للفعل زائدة على

حدوثه وتلك الصفة متعلقة بنا والحدوث متعلق بالباري تعالى وعلى

معاني اللغة يحمل خطاب الله تعالى دون ما لا يخطر لاهل اللغة على بال

لذا وسبط بلفظه

وجوده في محل وسد الاخر وجوده في محل اخر وحينئذ اما ان يوجد مراداهما معًا فيلزم حلول الذات الواحدة في محلين وهو محال واما ان لا يوجد مراداهما فيلزم خروجهما عن كونهما قادرين واما ان يوجد مراد احدهما دون الاخر فمن وجد مراده فذلك المقدور مقدور له دون الاخر فلم يكن مقدورا بين لهما معًا وبهذا يعلم بطلان مقدور بين قادرين الا ان هذا الدليل مبني على ما ذهب اليه الشيخ ابو الحسين الرصاص في مسئلة الحلول انه بالفاعل وهو الصحيح كما سياتي في اللطيف ان شاء الله تعالى مسئله

قالت العدلية جميعًا والكسب الذي تدعيه النجارية والكلابية والضرارية وغيرهم من المجبرة غير معقول بل انما قالوا به فرارًا مما لزم الجهمية من قبح الامر والنهي وسقوط المدح والذم وقبح ارسال الله الرسل وانزال الكتب والتسوية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية فقالوا انا نثبت للعبد كسبا يتعلق به الامر والنهي ويحسن لاجله المدح والذم وسائر ما ذكر ثم اختلفوا في تفسير ذلك الكسب اختلافا كبيرا وانما قلنا ان هذا الكسب غير معقول لانهم قائلون بان فعل العبد بجميع صفاته من الله تعالى اخترعه واوجده فقولهم بان العبد اكتسبه مع انا فهمنا ذلك الفعل بجميع صفاته الى الله تعالى غير معقول اصلا يوضحه ان ذلك الفعل اما ان يوجده الله فيكون فعله ولا يضاف الى العبد اصلا او يوجده العبد فيكون فعله ولا يضاف الى الله تعالى اصلا ولا يصح ان يوجد من الله ومن العبد لانا قد بينا ان مقدورا بين قادرين محال وقد فسر بعضهم بان قال الكسب هو حلول الفعل بخلق الله تعالى في العبد مع قدرة العبد عليه وقد اشار الامام عليه السلم الى ابطاله بقوله وقولهم معناه حلوله فيه مع القدرة عليه باطل لان تلك القدرة التي في العبد ان اثرت في وجود الفعل وحدوثه فهو قولنا ولم يصح قولهم انه موجود بخلق الله في العبد بل انما هو موجود بفعل العبد وقدرته وان قالوا ان قدرة العبد لم تؤثر في حدوثه بل انما اثرت في كسبه فغير معقول اصلا بل انما هو تفسير للشي بنفسه لانا سالناهم عن معنى الكسب فقالوا كما هو حلول الفعل في العبد مع قدرته عليه فقلنا لهم ما تريدون بقدرته عليه فقالوا انه تؤثر على كسبه ففسروا الكسب بالكسب وهو تفسير لما لا يعقل بما لا يعقل ومما يبطل قولهم بالكسب ان يقال لهم هل الكسب شي ام لا فان قلتم انه لا شي فلا يصح اثباته ولا التمسك به وان جعلتموه شيئا فهل تفرد العبد بفعله او تفرد الله تعالى بفعله او هو فعل الله لكسب العبد فان قلتم بالاول فقد اثبتم العبد فاعلا لشي منفردا به وليس من مذهبكم وان قلتم بالثاني فقد لحقتم بمقالة الجهمية حيث لم يجعلوا للعبد تاثيرا البتة وان قلتم بالثالث لزم التسلسل في كسب الكسب وكسب كسب الكسب وهلم جرا وهو محال مسئله

وقع الاتفاق على ان الله تعالى يوصف بانه خالق وفاعل وصانع وعلى صحة تسمية فعله خلقا وفعلا وصنعا الا ان لفظة صانع اذا اوهمت اتخاذ حرفة لم تجز اطلاقها الا مع تقييد نحو صانع العالم كما ان خالقا اذا اوهم الكذب لم يطلق عليه الا كذلك واذا كان الايهام في خالق ابعد من الايهام في صانع لكن هذه الاوصاف راجعة الى الفعل لا الى الذات فلا تثبت له تعالى الا بعد خلق العالم كما هو مذهب العدلية وقد وقع الاتفاق ايضا على ان العباد يوصفون بهذه الاوصاف ويوصف افعالهم بمعانيها ايضا الا خالقا فانه قد اختلف فيها هل يصح اجراؤها على العباد فيسمون خالقين ويوصف افعالهم بمعناها فيسمى خلقا ام لا يجوز شي من ذلك فقال الاكثر من المعتزلة وغيرهم ويجوز على قاعدة اللغة تسمية فعل العباد خلقا

وتسميتهم خالقين لها وقال ق وجماعة من اصحابه البغداديين لا يجوز شيء من ذلك بل لا يسمى خلقا
الا فعل الله فقط وكذا لا يسمى خالقا الا هو عز وجل وربما عللوا ذلك بان الخلق هو الاختراع فكما لا يسمى
احد منا مخترعا ولا يسمى فعله اختراعا فكذا لا يسمى خالقا ولا يسمى فعله خلقا لان الاختراع مختص بالله تعالى
ولنا على جواز تسمية فعل العباد خلقا انهم احدثوه مقدرا منهم له ومعنى احداث الفعل مقدرا
انه اوجد بحسب الغرض من غير زيادة ولا نقصان وذلك الاحداث مقدرا هو معناه الذي وضع له
في اصل اللغة وقد تقدم ذلك في مسالة خلق القرآن حيث بينا ان المخلوق في اللغة هو المحدث مقدرا واذا
كان هذا هو معناه اللغوي لزم جواز تسمية فعل العباد خلقا وتسميتهم خالقين لها على قاعدة اللغة
ومما يدل على صحة ما ذهبنا اليه ايضا قوله تعالى حكاية عما خاطب به عيسى عليه السلام واذ تخلق من الطين
كهيئة الطير وكان يصنع عليه السلام من الطين كهيئة الطير ويقدرها تقديرا محكما ثم يأمرها بالطيران
فيخلق الله فيها الروح واللحم والدم والريش ثم تطير باذن الله وقد سمى الله فعله هذا خلقا فقد صح
تسمية فعل العباد خلقا وهو مطلوبنا وايضا قال الله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فلولا تعدد هم
لغة لما صح هذا الكلام على قاعدة اللغة العربية ولا يصح ان يقال تبارك الله اعز الالهة او احسن المخترعين
لعدم التعدد في معنى الالهة والمخترع وبهذا ظهر جواز تسمية العبد خالقا على قاعدة اللغة كما هو المدعى
ولينبه ها هنا لامرين لا غنية عن التنبه لهما احدهما ان اللازم من الدليل ليس تسمية افعال العباد
كلها خلقا بل ما كان منها محدثا مقدرا اذ هو الذي تناوله الدليل واما ما وجد منها بغير تقدير فلا يسمى
خلقا اجماعا وثانيهما ان الخلاف بيننا وبين ق انما هو بالنظر الى اصل اللغة وبعضي وضعها كما
تقدم التنبيه عليه في معرض الاستدلال واما بالنظر الى الشرع فقد ذكر جماعة من اصحابنا انه ممتنع اتفاقا
فلا يوصف بانه خالق او بانه يخلق او بانه فعله خلق الا الله تعالى الا ترى الى قوله تعالى افمن يخلق كمن لا
يخلق فنفى ان يكون غيره خالقا وممن نص على وقوع الاجماع على ذلك الشيخ ابو محمد الحسن بن متويه قال
الامام عليه السلام لان الخلق عرفا هو الايجاد على جهة الاختراع مسألة اتفقت المعتزلة على ان
في الافعال المنسوبة الى العبد ما هو موجود في محل القدرة بغير واسطة وهو المبتدأ وما ليس كذلك وهو
المتولد ثم اختلفوا في ذلك المتولد فقالت ه والمتولد فعل العبد حقيقة وتابع كالمبتدأ وان اختلفا
في احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة وقال ابو عثمن ط لا فعل للعبد مبتدأ الا الارادة فقط
وجميع ما عداها من الافعال المنسوبة اليه فهو متولد لكن لا من فعل العبد بل متولد بطبع المحل ولا تأثير
لله تعالى فيه وقال معمر وابراهيم ابن سيار النظام ما وقع في محل القدرة وهو المباشر سوى كان بواسطة
ام لا فعل العبد وجميع ما خرج عن محل القدرة فعل الله لكن لم يفعله ابتداء بل جعله طبعا
للمحل فهو فعله بواسطة ذلك الطبع ثم مثل ذلك فقال فطبع الحجر مثلا هو صلوحيته للاندفاع وقبوله
الذهاب في جهة اذا دفع فهابط او نحوه وتلك الصلوحية لما اودع الله فيه من الثقل وصلابته الى
فذلك الذهاب هو فعل الله بواسطة ذلك الطبع الذي هو الصلوحية وقال صالح قبه ان جميع ما خرج
من محل القدرة فلا تأثير للعبد فيه ولا لطبع المحل بل هو فعل الله يبتدئه وانما ينسب الى العبد
لوقوعه بواسطة فعله عادة كالاحراق بالنار عقيب الالقاء فيها مع كون الاحراق من الله اتفاقا

وقال ابو معن ثمامه بن الاشرس ليس الخارج من محل القدره فعل الله كما قاله صالح قبه ولا فعل العبد كما قالته البصريه ولا للطبع كما قاله غيرهم بل هو حدث لا محدث له والحجه لنا على ان المتولد فعل العبد سوى كان موجودا في محل القدره او خارجا عنها وجوده منه بحسب القصد والداعي وانتفاوه بحسب الكراهه والصارف كما في المبتدا من غير فرق فكما دل ذلك على ان المبتدا من فعلنا كما تقدم فهو يدل ايضا على ان المتولد من فعلنا الا انه لما وجد بحسب امر اخر واقف على قصودنا ودواعينا دل على تولده وحصوله من فعلنا الذى هو السبب كالاعتماد للكون والنظر للعلم فان قيل هلا جاز ان يكون المتولد فعل الله كما ذهب اليه صالح قبه ويوقفه على ما ذكر انما هو باجرا العاده كما في الاحراق عند الالقا لا للتولد الذى ادعيتم قلنا نحن نعلم علما ضروريا استحاله تخلفه ونجد ذلك العلم من انفسنا غير مستند الى العاده ونجد الفرق بينه وبين حصول الاحراق عقيب الالقاء والاسهال عقيب شرب السقمونيا ونحو ذلك من الامور العاديه واما الطبع الذى جعله الجاحظ مؤثرا وجعله النظام واسطه فهو غير معقول كما مر اول الكتاب اللهم الا ان يريدا به السبب الذى نثبته نحن كالنظر للعلم والاعتماد للكون مثلا ويسميان ذلك السبب طبعا فهو الذى نقول لكن ذلك السبب فعلنا فيكون المتولد متولدا من فعلنا كما قلنا فيكون فعلنا ولم يبق خلاف الا في اللفظ ولا خطا الا في العباره

مسئله لما تقرر ان المتولد فعل للعبد كالمبتدا اخذ في تعريفهما فقال قال الشيخان ع هـ و المتولد هو المسبب وهو الفعل الموجود بالقدره بواسطه موجبه سوا كان مباشرا كالعلم او متعديا كتحريك الغير فالا والمبتدا هو ما يفعل بالقدره في محلها لا بواسطه موجبه وهو لا يكون الا مباشرا ولا بد من زياده قيد الايجاب كما ذكرنا ليدخل المبتدا الموجود بواسطه شرط في حد المبتدا ويخرج من حد المتولد وغير خاف ان هذين الحدين انما هما للمتولد والمبتدا من فعلنا واذا اردنا الشمول حذفنا ذكر القدره من الاول والقدره والمحل من الثاني وقال صالح قبه لا متولد في فعل العبد بل جميع ما جعلناه متولدا فهو فعل الله تعالى ابتداء وان كان بواسطه فعلنا فهو بواسطه عاديه لا موجبه وقد تقدم حكايه مذهبه ولعله يجعل المباشر كله مبتدا لتطابق الحكايتان عنه والحجه لنا عليه ما ثبت من قيام الدلاله على وجود المبتدا والمتولد في افعالنا وهو ما علمناه من استحاله الفعل خارجا من محل القدره وبعض الافعال الموجوده في محل القدره ايضا كالعلم لا بواسطه فعل في محلها تكثر بكثرتها وتقل بقلتها على طريقه واحده ونهج مستمر وعلمنا ان ذلك ليس عاديا والا لجوزنا خلافه كسائر العاديات وان تلك الواسطه ليس شرطا والا لم يكن الفعل واجب الوجود بعد وجودها ولا عله والا لما جاز تخلفه بعدها لمانع او عدم شرط فثبت بذلك وجود المتولد في افعالنا

مسئله قال الاكثر من العدليه وهو قول اكثر فرق الاسلام ولا يقدر العبد على ايجاد اللون والريح والطعم وكذلك الحراره لا ابتدا ولا توليدا وانما هي من الاجناس التي تختص القديم تعالى بالقدره عليها وقال بشر بن المعتمر وبعض البغداديه بل العبد يقدر على ايجادها متولده عن الاعتماد وذلك كتبييض الناطف وهو القبيطا الحادث بالضرب وتسويد الحبر الحادث بالخلط والحراره الحادثه عند حك احد الراحتين بالاخرى فلما توقف البياض والسواد المذكوران على فعلنا الذى هو الضرب والخلط على طريقه واحده كانا متولدين عنه كما في سائر المتولدات

قلنا في الرد عليهم ذلك الحادث عقيب العزب والخلط **لو كان كامنا** في الجسم ومعنى كونه انه
حال في اجزاء لطيفة مستجنة في باطنه مستترة باجزاء اخر في ظاهره فاذا اعتمد على ذلك الجسم بضرب
او خلط انقشعت تلك الساترة وظهرت الاجزاء اللطيفة فيرى اللون الذي فيها وذلك ككمون الدهن
في السمسم والنار في الحطب ه وقد جوز ابو هاشم ان يكون ذلك اللون حادثا من الله ابتداء بمجرى العادة قال
قال بن متويه والصحيح خلافه قال الامام عليه السلم ولا مانع مما جوزه ابو هاشم وانما قلنا انه كان كامنا
لا متولدا كما زعمه البغداديون لانه لا يخلو اما ان يكون متولدا عن الاعتماد او عن غيره الثاني باطل اذ لا
مشار اليه يصلح لتوليده ولا قائل به والاول باطل ايضا **اذ الاعتماد لا يصح ان يولده والا** لاستمر توليده
اياه في كل محل **لانه في كل شي** يصح وجوده فيه لانه اذا وجد السبب وكان المحل محتملا للمسبب
ولا مانع من ضد او غيره وجب وجود المسبب والا لخرج السبب عن كونه سببا فيلزم اذا ضرب احدنا
الحجر ان يبيض كالناطف واذا خلط الناطف بغيره ان يسود كالحجر وايضا لا مخصص لتوليده البياض
دون السواد او غيره من الالوان ومثل ذلك يقول في الروائح وكذلك الحرارة حيث قالوا انها متولدة
عن فعلنا دون البرودة لان ما ولد احد الضدين صح في جنسه ان يولد الضد الاخر والا لافتقر احد الضدين
الى اكثر مما افتقر اليه الاخر وهو محال **مسئلة** اتفقت المعتزلة على ان المسند الالخرج عن كونه
مقدورا الاحال وجوده وان المتولد يخرج عن كونه مقدورا حال وجوده وانه باق على المقدورية
قبل وجود سببه واختلفوا فيه حال وجود سببه فقال **اصحابنا** البصريون **المتولد عن مقدوريته**
عند وجود سببه ولهذا لا يفتقر الى بقاء قدرة فاعل السبب ولا الى حياته وقال **عباد** بن سليمان الصيمري
بل لا يزال يوصف بانه **مقدور** حتى يوجد كالمبتدى سوى **قلنا** ردا عليه من حق المقدورات
على القصد والداعي والمعلوم ان المتولد **عند وجود السبب لا يقف على القصد** والداعي بل قد
صار واجب الوجود ولو كره فاعل السبب وجوده وهذا اختلاف في اللفظ فقط اذ لا خلاف بينهم انه
بعد وجود سببه لا يفتقر الى امر من جهة القادر اصلا **فائدة** قال ابو هاشم ان مسبب القديم
تعالى لا يخرج عن كونه مقدورا بوجود سببه وعلل ذلك بان وقوعه على اختياره فاذا ما من حالة
الا وهو يقدر فيها تعالى على منع وجوده بما يحادة ضده بخلاف احدنا فانه قد لا يقدر كالرمية بعد
نفوذها فوصف القديم بانه قادر عليه دون احدنا وظاهر اطلاق المسئلة في الكتاب يقتضي انه لا فرق
الا ان يجعل الالف واللام في المتولد للعهد اي المتولد المتقدم ذكره وهو الذي من فعلنا والله اعلم
الا ان الاطلاق اولى لان معنى خروجه عن كونه مقدورا هو عدم احتياجه بعد وجود سببه الى تاثير
القادر اصلا وهذا حاصل في مسبب القديم تعالى **فرع** على هذه المسئلة وهو انه قال **الا انه يصح** من فاعل
السبب **التوبة من المتولد بعد وجود سببه** قال القاضي واذا اصبت وجبت لانها من الواجبات المضيقة
وقال **اذ لا** تصح التوبة من المتولد **الا بعد وقوعه** اذ هي بذل الجهد في تلافي ما وقع مما فاما ما لم يقع فالوا
تركه لا التوبة منه **قلنا** ردا عليه نحن نعلم ان **ما قد وجد سببه** ووقع فانه **كالواقع** الذي
قد وجد من جهة فاعله وانما قلنا ذلك فما وجد سببه ولما يوجد **لخروجه عن كونه مقدورا** كما تقدم
في المسئلة السابقة واما استحقاق العقاب على المتولد قبل وجوده وبعد وجود سببه ففيه قولان

لابی هاشم فان قلنا به فلا کلام فی وجوب التوبه دفعا لضرر العقاب وان لم نقل به فلا لمنع وجوبها
ایضا مع امن الاستحقاق لانه یجب التحرز عن المضار الموهومه هکذا قال اصحابنا وقد یقال فی هذه
المسله لا اشکال فی وجوب التوبه عن السبب اذ هو قبیح قطعا ولو لم یکن الا لقبح مسببه واما
المسبب فاما ان یعلم الفاعل او یظن وجوده ام لا ان علم او ظن وجوده واما ان یمکنه منع وجوده
بایجاد اضداده او نحوها او لا یمکنه ان امکنه وجب علیه ذلک تحرزا من المضار المعلومه او المظنونه
ولم یجب علیه التوبه قطعا لانه لا یجتمع وجوب ترک الفعل ووجوب التوبه منه فی وقت واحد
وان لم یمکنه وجبت علیه التوبه تحرزا منها ایضا سوی قلنا هی لدفع الضرر او لمنع الاستحقاق فی هذه
الحال وان لم یعلم ولا یظن وجوده لم یجب علیه منع وجوده ولا التوبه منه اذ لا وجه للوجوب
لان الضرر غیر معلوم ولا مظنون فلا یجب التحرز عنه ومن هاهنا نعلم ان خلاف ابی هاشم مبنیا
على قوله السابق فی المسله ینقض قولنا ان الخلاف فیها لفظی **مسله اختلف**
مشایخنا هل یصح ان یوجد فی افعال الله تعالی ما هو متولد اما افعال الله سبحانه یجب ان
یکون مثل افعال الشیخ م ویصح ان یکون فی فعل الله تعالی المتولد عن سبب فیکون الحادث هو بایجاد
سببه بل ذلک واقع لحرکة السفن والاشجار بهبوب الریاح واحراق النار بالاعتماد ونحو ذلک وقال
الشیخ ع لا یصح من الله تعالی ایجاد الفعل على جهة التولید لان حاجة المسبب الی سببه واجبة لم یزل
اذا اراد الله تعالی ایجاد ذلک المسبب الا لا یتاتی منه الا بایجاد سببه وذلک یستحیل على الله تعالی
لاستلزامه ثبوت الحاجه له تعالی الی السبب اذا اراد ایجاد ذلک المسبب والحاجه مستحیله علیه تعالی
قلنا لیس المحتاج الی السبب هو القدیم تعالی بدلیل انه قادر على ما لا نتناهی من امثاله ابتداء من
غیر تولید انما المحتاج الی السبب هو ذلک الفعل المسبب حیث توقف وجوده على وجوده فاحتاج
الفعل الی السبب کما حتیاجه الی المحل فکما انه لا یصح من الله تعالی الحادث الا فی محل ولم یلزم ان یکون
تعالی محتاجا الی المحل کذلک لا یصح منه الحادث الا بایجاد سببه ولا یلزم ان یکون محتاجا الی السبب
بل عدم الحاجه فی هذا اولی لصحة ایجاد امثاله مبتدا کما تقدم ولا یصح ایجاد امثاله فی غیر محل وایضا
یدل على صحته منه تعالی انه وقع فلو کان مستحیلا لما وقع وقد دل على وقوعه قوله تعالی فی شان
السفن وجرین بهم بریح طیبه فنص على حصول الجری عن الریح وبعضده قوله فی ایة اخری ان یشا
یسکن الریاح فیظللن رواکد على ظهره ومما یدل على وقوع المتولد منه تعالی ایضا قوله تعالی وهو
الذی یرسل الریاح بشرا بین یدی رحمته الی غیر ذلک **تنبیه** اراده الله تعالی للمسبب عند
ایجاد السبب ولا یلزم ان تکون تلک الاراده عزما کما الزم ابو علی لان مقارنته السبب کمقارنته المسبب
وقد جوز بعضهم ان یکون ارادته مقارنته له وقد ذکر ابو هاشم القولین معا فقیل والاصح هو
الاول **مسله** ما وجد عن سبب سوی کان من افعال القدیم تعالی او من افعالنا هل کان
یصح ایجاده مبتدا ام لا وقد فرض المسله فی الکتاب فی افعالنا فقط فقال حاکیا عن م ص ولا یصح
فیما تسببه من الافعال ان نبتدیه ای یوجد مبتدا هو بعینه اذا ما کان وجوده عن سبب
فان احتیاجه الی سببه ذلک الذی یصح ایجاده به واجب یستحیل خلافه والا لکان له فی الوجود وجهان

عدم صحة مقید (؟) السبب

فيلزم ان يكون بوجوده على احدها دون الاخر موجودا معه وما قال الامام عليه السلم مل لانه
يلزم ان يتعلق موثران ماثر واحد فيلزم مقدور بين قادرين ومثل ذلك ذكره الشيخ ابو علي وقد كان
في النسخة القديمة مكان لفظه واجب لفظه ذاتي فغير عليه السلام احترازا لانه لو كان ذاتيا اي لازما
للصفة الذاتية وذا لا علتها الدوران لا يصح وجود احد المثلين مبتدا والاخر متولدا ومن ثم قال
ابن متويه ليس ذلك الاحتياج عائدا الى النوع والضرب فقد ثبت عادكرنا انه لا يصح ان يبتدي عين
ما يصح وجوده عن سبب ولكنه يصح منا ان يبتدي جنسه حيث كان ذلك الجنس يصح منا الحادثه مبتدا
ومتولدا الا ما سنذكره من ان ذلك الاحتياج ليس من الاحكام الكاشفة عن التماثل او الاختلاف وذلك
ظاهر لعلمنا بالله تعالى فانه في اول حصوله متولد عن النظر ثم انا نجدده بعد ذلك ابتداء مع انه
جنس واحد متماثل

مسئلة افعال العباد ضربان متولد ومبتدا والمتولد ضربان

فعل قلب وفعل جارحة فالمتولد من افعال القلب هو العلم ولا متولد من افعال القلوب الا العلم
فقط اما كونه متولدا فلانا علمنا ذلك لوقوعه بحسب النظر ثبوتا وانتفاء وقلة وكثرة على طريقة واحدة
حتى علمنا بعد التكرار والاختبار علما ضروريا استناد حصوله من فعلنا من غير نظر واما انه لا متولد
غيره فلانه قد عقل التوليد فيه ولا يعقل التوليد فيما عداه من ساير افعال القلوب كالاراده والظن
والنظر اذ لم نجد فيها التوقف على امر يصلح سببا وان كان قد ذهب قاضي القضاة الى صحة توليد النظر
للاعتقاد المطابق وان لم يكن علما واما الضرب الثاني وهو المتولد من افعال الجوارح فهي خمسة
اجناس الكون والاعتماد وهما متولدان عن الاعتماد ويولدهما مقترنين ولا يصح ان يولد احدهما دون
الاخر والتاليف وهو متولد عن الكون بشرط المجاورة فان كان في احد المحلين رطوبة وفي الاخر يبوسة
حصلت مع التاليف صعوبة التفكيك والا فلا والصوت وهو متولد من الاعتماد بشرط الصكة والالم
وهو متولد عن الكون بشرط انتفاء الصحة فحصل من هذا ان جميع الاوصاف ثلثة فقط النظر والاعتماد
والكون وان جميع المسببات الستة المذكورة وما عداها فلا يكون الا مبتداه الا ان الثلثة المتاخرة
وهي التاليف والصوت والالم لا يصح ان توجد من فعلنا الا متولدة فقط ولا يصح منا ابتداؤها واما الثلثة
فاما من الله تعالى فيصح مبتداة ومتولدة وعكسها العلم فانه لا يصح من الله تعالى الا مبتدا على ما ذكره
بعض المتاخرين واختاره الامام عليه السلم واما منا فيصح مبتدا ومتولدا كما تقدم ونفي اثنان من
الستة الكون والاعتماد فيصحان منا ومنه تعالى مبتدين ومولدين وقد جمع الامام عليه السلم المسببات
الستة في قوله :.

الكون ثم الاعتماد مسبب	والصوت والتاليف والالام
ثم العلوم والثلاثة قبلها	حكم احاط بعلمه الاعلام
هو كونهن مسببات دايما	مهما تولى فعلها الاجسام

مسئلة قال الشيخ مر والسبب والمسبب كالشي الواحد في الحسن والقبح فلا يصح اختلافهما

فيهما بان يكون احدهما حسنا والاخر قبيحا وانما يكونان كذلك اذا اشتركا في القصد بان يقصد بفعل السبب
وجود المسبب واما اذا لم يشتركا في القصد كان يقصد رمي هدف فيصيب انسانا فقد ذكر ابو عبد الله

البصري وقاضي القضاة ان السبب حسن والمسبب قبيح واما ابو هاشم فانه يقول ان المسبب لا يوصف
حسن ولا قبح لعدم القصد على قاعدته السابقة في اول باب العدل وحكى الحاكم عن قوم لم يذكرهم
انهم قالوا ليس السبب والمسبب كالشي الواحد بل قد يولد السبب القبيح مسببا حسنا وكذلك
العكس فيولد السبب الحسن مسببا قبيحا كل ذلك مع الاشتراك في القصد واختار الامام عليه السلم هذا القول
ومثل لكل من الطرفين لمثال الاول في توليد القبيح حسنا وذلك حيث يلج انسان في ملك غيره مع كراهته
ليدخل الى ملكه بنفسه فالمرور وهو السبب قبيح لانه تصرف في حق الغير مع كراهته والدخول وهو المسبب
حسن لانه تصرف الانسان في ملكه والمثال الثاني في توليد الحسن قبيحا قال وذلك نحو ان يركض انسان
فرسه في ارضه ليهلك مال غيره حاده متوثقه وهو السبب حسن لانه تصرف في ملكه واتلاف مال غيره
وهو المسبب قبيح لانه ضرر بالغير عار عن نفع ودفع واستحقاق قال لكنه لا يعاقب عليه لانه قد
انتج له سببه وانما يعاقب على قصده اذ هو قبيح لقبح المقصود قال وهذه من اعجب المسائل حيث تعلق القبح
على القصد دون المقصود مع اشتراكهما في القبح ثم رجع بعد ذلك الى قول ابي هاشم واجاب عن كل
من الطرفين اما الاول فقال المولد للدخول في ملكه هو اخر اعتماد في ملك الغير وهو حسن لانه
تخلص من اللبث في ملك الغير واما الثاني فقال لا نسلم قبح ذلك الاتلاف لانه في حكم المستحق عليه فلقائل
ان يفعله ومن ثم احتج لقول ابي هاشم فقال قلنا المسبب موجود بوجود سببه لان ما وجد
سببه فهو كالواقع على ما مر فوجه قبح احدهما يصير وجها لقبح الاخر فيستحيل اختلافهما حسنه
في الحسن والقبح بل اذا كان احدهما قبيحا كان الاخر قبيحا قطعا اذ من شرط الحسن التعري عن سائر وجوه
القبح وكونه مستلزما للقبيح وجه قبح واعلم ان جواب الامام عليه السلم على مثال الطرف الاول
الذي ذكره يرد عليه اذا رمى من ارض غيره بسهم الى ارض نفسه فان جميع تلك الاعتمادات التي في
السهم بعضها متولد عن بعض فلا يصح ان يجعل اخر الاعتمادات في ارض الغير حسنا وهو الذي خرج
به السهم الى ملكه كما قاله في المرور لانه متولد عما قبله وفيما قبله ما هو قبيح قطعا فيلزم توليد القبيح
للحسن والواجب ان يقال التصرف في الملك باعتمادات الوان او نحوها ان كان في اسبابه الموجوده
في ملك الغير ما هو قبيح ولو كان سببا بعيدا كان قبيحا لانه لا بد في الحسن من تعريه عن سائر وجوه
القبح وكونه موقوفا على القبيح لا يتم من دونه وجه قبح وان لم يكن في اسبابه ما هو قبيح فلا اشكال
في حسنه وجواب الامام عليه السلم على الطرف الثاني مبني على ما اختاره ابو هاشم في نحو رد الوديعة
لقصد الجزية انه حسن وانما يقبح القصد فقط واما على قول ابي علي فيقبح السبب والمسبب معا وهو
ظاهر تنبيه قد علم انا ذكرنا في وجه استحالة اختلاف السبب والمسبب في الحسن والقبح بعضي
قبحهما معا ايضا حيث اختلفا في القصد كان يقصد رمي هدف فيصيب انسانا لان وجه قبح السبب كونه
مستلزما للقبيح فينظر في وجه قول ابي عبد الله وقاضي القضاة فايده ذكر ابو هاشم فيمن توسط
ارض الغير ان خروجه قبيح لانه تصرف في ملك الغير وخالفه سائر الناس وقالوا الحسنة بل يوجبه
لانه تخلص من قبيح وهو اللبث في ارض الغير واعلم ان مطلق الخروج اي غير مقيد بقدم الدخول
لا شك في قبحه اذ المرء منهي عن التصرف في ارض الغير مطلقا ولانه لو ابيح له مطلق الخروج لابيح له

بدواحد ولى الى علي صح

الدخول لانه لا يصح وجوده من دونه واما الخروج المتقدم سبق الدخول فهو مباح بل واجب وكما انه
قبل له اذا دخلت فقد وجب عليك الخروج اذ لو اوجب عليه الخروج مطلقا لكان قد وجب عليه الدخول
وبعد امعان النظر فيما حققناه يعرف دفع ما ذهب اليه ابو هاشم وانه متفق عليه بعد التخلص ه

مسئلة والمولد للسبب الموجد له عند اكثر المعتزلة هو الفاعل للسبب الا انه اوجبه بواسطة
موجبه وقيل بل المولد للسبب المؤثر في وجوده هو السبب الموجب له كما قال الحاكم هذا الخلاف
انما هو خلاف في العبارة فقط وفي مجرد التسمية مع الاتفاق على المعنى اذ لا خلاف بينهم في وجوده باختيار
الفاعل وانه لولا وجود السبب لما وجد فالى ايهما نسب واضيف فهو قريب الا ان القول الاول هو
الاولى لان المسبب فعل صدر من فاعله الا انه بواسطة السبب ولا اشتباه في ان اضافة الفعل الى
فاعله الذي هو موجود بحسب قصده وداعيه اقوى من اضافته الى الواسطة التي ليست كذلك قال
الامام عليه السلم والاقرب عندي ان اضافة المولد الى السبب اولى لا اشعارها بالايجاب واضافته
الايجاد الى الفاعل اولى لا اشعاره بالاختيار قال وهو الاوفق الى ما وقع عليه الاستعمال ه

مسئلة قال الشيخ ع وازالة الشعر بالنورة من قبيل الاسباب والمسببات وذلك لان الازالة
من قبيل الاكوان لانها تفريق بين الشعر ومنبته وفي النورة اجزاء نارية فيها اعتمادات علوية هي المولدة
لذلك التفريق فهو حينئذ مولد من اعتمادات علوية في النورة بسبب حرارتها لتضمنها الاجزاء النارية
كما ذكرناه فذلك التوليد الحاصل عن تلك الاعتمادات كالتوليد الحاصل عن الموسى الا ان هذا عن
اعتمادات محلية وذلك الذي تحت فيه عن اعتمادات لازمة وقال الشيخ م لا نقطع بذلك وان كان
محتملا لجواز ان يكون ذلك التفريق من فعل الله تعالى يحدثه عند استعمال النورة ويكون ذلك مما اجراه
الله عادة مستمرة كتكثير من العادات المستمرة كهذه الحجر مما لا مانع منه فكان ما نعا من القطع
وايضا فان ذلك التفريق متاخر وقوعه عن اتصال اجزاء النورة بمكان الشعر ويتراخى عنه فيضعف
القول بكونه متولدا لانه لا يتاخر عن سببه ولا يتراخى عنه والمسبب لا يتراخى عن سببه في الغالب

مسئلة قالت بعض المعتزلة ويصح ارادة الارادة لانها فعل فتصح من فاعلها ارادتها كغيرها
من الافعال لان علة الصحة فيها واحدة وقال الشيخ م وغيره وهم سائر اصحابه البغدادية على ما حكاه
عنهم وهو قديم قولي ع لا تصح من فاعل الارادة ارادتها والا لزم صحة التسلسل وهو محال وصحة
المحال محال فالقول بصحة ارادتها محال قلنا انما لزم المحال لو قلنا بوجوب ارادة الارادة
ونحن انما قلنا تصح ولا تجب لانها من جنس فعل غير واقع على وجه مخصوص وانما تفتقر الى الارادة
الوقوع على وجه دون وجه لا ما هو جنس فعل وما ذكره من لزوم صحة التسلسل فغير لازم اذ لم
نقل انه يصح من الفاعل الحادث ما لا نهاية له وقال العطوي من علماء المجبرة بل لا بد في كل ارادة
ان تراد وهلم جرا حتى تنتهي تلك الارادات الى ارادة ضرورية يخلقها الله تعالى في قلب ذلك المريد
قلنا رد عليه انما يجب وجوده منا ما دعى اليه الداعي والارادة نفسها كذلك فان الداعي الى
الفعل داع اليها فوجب وجودها من جهة الفاعل ولا داعي له الى ارادة الارادة فلم يجب وجودها
من جهته فان قيل اذا كان الداعي الى الفعل داعيا الى ارادته فليكن الداعي الى الارادة داعيا

الى ارادتها لانها فعل ايضا **قلنا** الداعي حق الاماله انما هو للفعل وانما يتناول الارادة على وجه التبعيه لتاثيرها في ايقاعه على وجه مخصوص واراده الاراده ليست كذلك **مسئلة** قال الشيخ ق

الملحي وغيره وهم اكثر المعتزله على ما رواه الحاكم **وتجب تقدمها على الفعل** المراد ولا تجوز مقارنتها له اصلا لانها مؤثرة فوجب تقدمها كالقدرة قلنا القدرة مؤثرة في الحاد الارادة في وقوعه على وجه

فافترقا وقال الشحام **ع ومر بل تجوز المقارنه** ايضا **اذ داعي الفعل داع اليها** كما تقدم فجاز مقارنتها لانها حينئذ كالجزء من الفعل وتحقيقه على ما اشار اليه الشيخ ابو رشيد وذكره الامام ابو رشيد

عليه لم انه تجب مقارنتها حيث كانت مؤثرة في وقوع الفعل على وجه لاستحالة تاثير المعدوم وحيث كان الداعي الى الفعل داعيا اليها وليست لتوطين النفس وتسمى في هذين الموضعين قصدا واراده وتجب

تقدمها حيث كانت للتوطين وتسمى حينئذ عزما وتجوز الامران حيث تعلقت بفعل الغير ولا يسمى قصدا ولا عزما وحصل من هذا ان اراده الله تعالى لفعله اراده قصد مطلقا لاستحالة توطين النفس

عليه ه **مسئلة اختلف علماء المعتزلة** في ايجاب الاراده للمراد فقال الشيخ ع

وم من البصريه وبشر بن المعتمر **وهشام الفوطي وجعفر بن مبشر** من البغداديه **ولا توجب** الاراده **الفعل** المراد بل اذا توفرت دواعي الواحد منا وانتفت الصوارف وجب وجود الفعل ولو قدرنا ان الله

تعالى سلبه الاراده واوجد بدلها الكراهه وقال ابرهيم بن سيار **النظام ومعمر** بن عباد **وجعفر بن حرب وك وعيسى الصوفي بل** الاراده **توجب** المراد لكن بشرط ان لا تعلق بفعل غيره وشرط سلامه

الاحوال فبعضهم قال توجبه على وجه التوليد وقال ابو القسم بل توجبه ولا تولده **قلنا** في الرد عليهم **لو اوجبت** المراد **لوجد** الفعل **من العاجز** اذا اراده في حال عجزه لوجود الموجب واستراطهم

سلامة الحال من وجود القدرة والداعي وانتفاء الصارف مما لا وجه له اذ لا تشترط في ايجاب الاسباب الا انتفاء الاضداد ومعلوم ما بينها **ولو ولدت** المراد كما ذكروه **لافتقرت** في توليدها **الى مماسه محلها** وهو القلب **لمحل** ذلك الفعل **المولد كالاسباب** فانه اذا لم يتحد محل السبب

والمسبب فلا بد ان يتماسا وعدم الاتحاد هاهنا معلوم في جميع اعمال الجوارح فيكون تجب مماسه القلب لجميع محلها وهو معلوم البطلان **مسئلة** قالت المعتزله جميعا **والقدره** لها احكام ثلثه احدها انها

متقدمه للمقدور وجوبا او اقله بوقت واحد ثانيها انها **غير موجبه** له بل انما توجد بها على وجه الاختيار ثالثها انها **صالحه للضدين** ووجود احدهما دون الاخر باختيار القادر ليس الا وهذه

الثلثه الاحكام متلازمه فيلزم من القول باحدها القول بالاخرين وذهبت **النجاريه والاشعريه** الى **العكس** من هذه الاحكام الثلثه فجعلوها مقارنه موجبه غير صالحه وروى **عن قوم منهم** ابو عيسى **الوراق و** احمد **بن يحيى الراوندي** المخالفه في الحكمين الاولين فقط مع الموافقه في الحكم الاخير

وهو كونها **صالحه للضدين** وانما قالوا بذلك فرارا من تكليف ما لا يطاق وهو غير منج لهم منه لقولهم بمقارنتها والجائها وللزوم المناقضه لما تقدم من تلازم هذه الاحكام والحجه **لنا** على صحه ما ادعيناه من

الاحكام الثلثه ما نذكره اما الاول وهو كونها متقدمه فدليله انها **لو قارنت** المقدور و لم تتقدم عليه للزم امران الاول انها لو قارنت **لما تعلق الفعل بالقادر** لانه قبل وجوده غير قادر عليه

لعدم القدرة وبعد وجوده لا احتياج له فيه فلا يتعلق له به بل انما يكون تعلقه بفاعل القدرة وهو القديم تعالى

والامر الثاني انها لو فارقت **لما احتاج الفعل اليها** لانه انما يحتاج حال العدم ليخرج الى الوجود وينقطع الحاجة حال الوجود **اذ حال الوجود حال الاستغنا** واذا كانت مقارنة لم تثبت الحاجة اصلا ونحن نعلم بالضرورة اسنا الامرين معا فان الفعل متعلق بالقادر ومحتاج اليها قطعا وانما قالوا فيما ليس السبب موثرا في وجود المسبب ولم يلزم تقدمه عليه فلذلك القدرة **قلنا** الموثر في وجود المسبب في التحقيق انما هو القدرة لكن بواسطة السبب لان وجودهما كالوجود الواحد ومن ثم قلنا ان السبب موجود بوجود سببه كما تقدم **وا**ما حكم الثاني وهو انها غير موجبة فدليله انها **لو اوجبت** مقدورها **لزم** امران احدهما **ان لا يتعلق** الفعل **بالقادر** ولا ينسب اليه البتة **بل** انما يتعلق **بفاعل القدرة** لانها موجبة له وفاعل السبب فاعل المسبب وكون القادر محلا للسبب غير موجب تعلقه به كما في تحول السحرة فانه ينسب الى فاعل سبب التحول فيها الا اليها نفسها فان قيل غاية ما يلزمهم القول بالجبر وهو عين مذهبهم الذي يظهرونه ويفخرون به **قلنا** تعلق الفعل بفاعله والفرق بين حركة الصاعد والساقط ضروري ومتفق عليه فيلزمهم نفيه وهو بين الاستحالة وثانيهما انه يلزمهم **ان لا يكون الكافر قادرا على الايمان** لعدم وجوده منه وعدم الموجب يدل على عدم الموجب **وهو مكلف** به قطعا مع عدم القدرة عليه فيكون تكليفه به تكليفا لما لا يطاق واكثرهم لا يقول بجوازه واكثر من قال بجوازه لا يقول بوقوعه **واما الحكم الثالث وهو انها صالحة للضدين فدليله انها لو لم تصلح للضدين** كما ذكرنا **لجوزنا ان نقدر على حركة يمنة** اميالا وفراسخ **دون حركة يسرة** شيئا يسيرا لان احدى الحركتين ضد للاخرى **والضرورة** ترد ذلك **و** تدفعه اذ يعلم بالضرورة ان من قدر على احدى الحركتين قدر على الاخرى فوجب القطع بكونها صالحة للضدين كما ادعيناه

مسئلة ذهبت العدلية جميعا الى ان **تكليف ما لا يطاق قبيح عقلا** لا يجوز صدوره من القديم تعالى وقد الزمنا المجبرة على قولهم بايجاب القدرة وخلق الافعال وعدم التقبيح العقلي ان يكون الله قد كلف عباده ما لا يطيقونه **وكانت المجبرة لا تلتزمه** وان لم يقولوا بقبحه عقلا بل قالوا الا انه لا يليق من الحكيم لما فيه من النقص شاهدا ولم يزالوا على ذلك **حتى صرح** ابو الحسن بن بشر **الاشعري بجوازه** على الله تعالى وذلك جريا منه على قياس مذهبهم وجريا على قواعدهم من نفي التقبيح العقلي والقول بايجاب القدرة وخلق الافعال ونحو ذلك والحجة **لنا** على ما ادعيناه حجتان عقلية وسمعية اما العقلية فهي ان **تكليف الضرير بنقط المصحف و** تكليف **من لا جناح له ما لطيران معلوم قبحه ضرورة** عند كل عاقل وانما قبح لكونه تكليفا لما لا يطاق فيجب قبحه ايضا في حق القديم لحصول العلة الموجبة لقبحه قال الحاكم قبح تكليف ما لا يطاق على سبيل الجملة معلوم ضرورة واشتباهه على بعض العقلاء في بعض الاعيان لعارض لا يمنع من ذلك بل يستدل عليه بما يؤدي الى ما لا اشتباه فيه كما اشار اليه الامام عليه السلم **وا**ما الحجة السمعية فايات كثيرة منها **قوله** تعالى لا يكلف الله نفسا **الا وسعها** وقوله لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها معناها الا ما يقدر عليه والاحتجاج بالسمع على هذه المسئلة لا يصح الا انه ذكره الامام عليه السلم على سبيل المعارضة لاحتجاجهم به وعلى وجه الالزام لموافقتهم على صحته

احتج المخالف بان الله كلف ابا لهب بتصديق النبي في جميع ما جاء به ومن جملة ما جاء به انه لا يصدقه فقد كلفه بان يصدق انه لا يصدق وفيه تناقض وبناقض ظاهر والجواب انه انما كلفه بتصديق النبي عليه السلم فيما جاء به على الجملة لا في كل فرد فرد الا فيما بلغه منها فقط ولا نسلم ان هذا مما بلغه اذ لا يجب التبليغ الا الى من له فيه مصلحة من حكيم او عدو ولا مصلحة لابي لهب في ذلك

مسئلة **اتفقت المعتزلة** على انه يجوز ان يوصف الله تعالى بانه اقدر الكافر على الكفر وعلى انه لا يجوز ان يوصف بانه اعانه عليه لان الاعانة مستلزم الارادة اذ هي التمكين مع الارادة واختلفوا في وصفه بالتقوية عليه فقال الاكثر منهم ولا يجوز ان يوصف الله تعالى بانه قوى الكافر على الكفر وان كان بمعنى الاقدار لغة لايهامه الخطا وهو الاعانة لافادة اللفظ اياها عرفا وقال عباد بن سليمن وبعض شيوخنا بل يجوز وصفه بذلك قال الامام عليه السلم قلت وهذا القول هو الصحيح اذ قواه كاقدره في المعنى فكما يجوز وصفه بانه اقدره عليه اتفاقا كما تقدم يجوز وصفه بانه قواه عليه لان القوة والقدرة لفظان مترادفان ولا نسلم انه يفيد الاعانة عرفا كما ادعاه الاولون بل هو باق على معناه اللغوي والنقل خلاف الاصل ولا دليل عليه فلا مساغ للذهاب اليه

مسئلة في الكلام في البدل قالت المعتزلة جميعا وما من فعل موجود سواء كان من افعال الله تعالى او من افعال الواحد منا الا وكان يصح في وقت وجوده وجود ضده حيث له ضد في مقدور ذلك الفاعل بدلا عنه كحركته يمنة وحركته يسرة والارادة والكراهة وهذا كله قبل وجود الفعل فكذا اشار الامام عليه السلم بلفظة كان لا حال وجوده فلا يتعقل البدل عنه فقد صارت شروط البدلية اربعة على ما اشار اليه في الكتاب كونهما معدومين وضدين ومقدورين لقادر واحد ومختصين بوقت واحد واما كونهما متبدلين فغير مشترط على ما اختاره عليه السلم وان كان قد اشترطه كثيرون وكذلك كونهما من فعل القادر بالقدرة وقالت المجبرة بل لا يشترط ان يكونا معا معدومين فانه يجوز وجود الايمان من الكافر حال وجود الكفر ويجوز البدل عن الموجود قال الحاكم واول من قال بهذا القول واحدثه حسين بن محمد النجار وانما قاله فرارا مما الزمهم المعتزلة على القول بايجاب القدرة من تكليف ما لا يطاق فقالوا انه يصح منه الايمان حال ايجاب القدرة للكفر لا على وجه الجمع بل بان لا يكون كان فيه الكفر وقدرته الموجبة له وليس هذا القول بمخلص لهم مما فروا عنه لانه اذا كان الكافر لا قدرة له على الايمان حال كفره وهو مكلف به فقد كلف ما لا يطيق وكونه يصح منه على تقدير وجود قدرته وعدم الكفر وقدرته مما لا يجدي نفعا وانما هو كما يقال يصح من الجماد على تقدير عدم الجمادية ووجود القدرة ونحو ذلك وان قالوا انه يصح منه لا على تقدير شي كما يشعر به لفظ البدل قلنا ذلك محال فان صحة وجود احد الضدين حال وجود الاخر كاجتماع الضدين في الاستحالة ونحو وجوده في الوقت الذي ضده واجب الوجود فيه كتجويز وجود المعدوم حال العدم لانه واجب العدم في ذلك الوقت لوجوب وجود ضده فيه وكل ذلك بين الاستحالة

فصل في الاجل والرزق

الاجل في اللغة الوقت المعلق به حدوث امر وفي العرف وقت الموت اذا اطلق ولا يستعمل

فى غيره مقيد الا مقيدا لحو اجل الدين مسئلة قالت هشم من المعتزله الاجل المضروب للموت واحد لان الموت واحد قطعا والاجل هو وقت الموت فيكون واحدا ايضا قطعا وقالت البغدادية منهم بل للموت اجلان احدهما اجلان مقدر والذى يقع فيه الموت باى سبب من قتل وغيره والاخر مسمى وهو الذى لو لم يمت من علته او بقتل لبقى اليه هكذا فسره الحاكم قال الامام عليه السلام والاقرب عندى ان الحالف يعكس فيقول المسمى هو الذى يموت فيه والمقدر هو الذى يقدر بقاؤه اليه لو لم يقتل ونحوه ويعضد رواية الحاكم احتجاجهم بالاية التى سنذكرها فانهم جعلوا المسمى فيها ما جعله الامام عليه السلام مقدرا قلنا الاجل هو وقت الموت وهو واحد ليس الا على ما مر واما ما لم يمت فيه فليس باجل واما كونه كان يموت فيه على تقدير فلا يصير بذلك اجلا والا لصح الاجال فى اثنين فقط بل ما من وقت الا وكان يموت فيه على تقدير ما واما ما احتجوا به من قوله تعالى هو الذى خلقكم من طين ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده فاراد بالاجل الاول وقت الموت واراد بالاجل الثانى القيمة لا ما ذكروه من وقت اخر للموت على تقدير عدم الاول وذلك مما لا خلاف فيه بين جماهير المفسرين فبطل احتجاجهم بالاية الكريمة مسئلة قالت هشم من المعتزله لو لم يقتل المقتول او يغرق الغريق او تذبح الشاة او نحو ذلك لجاز ان يموت فى ذلك الوقت الذى قتل فيه وجاز ان يحيى من غير قطع باحد الامرين وكذا لو لم يصب الميت علته التى مات منها وكذا فى غير الموت نحو لو لم تخرب ربد الدار لجاز ان سقى وان تخرب او لا سبيل الى القطع باحدهما قال الحاكم هذا الجواب انما هو على تقدير انه لو لم يقتل واما بعد القتل فانا نقطع انه لم يكن يجوز فيه بقاؤه لان الاجل وقت الموت وهو قد مات فى ذلك الوقت فقد مات فى اجله والى هذا اشار السيد فى شرح الاصول حيث قال ولا خلاف فيمن مات حتف انفه او قتل انه مات باجله لان الاجل هو وقت الموت وهما جميعا قد ماتا فى وقت موتهما وانما الخلاف فى المقتول لو لم يقتل كيف كان يكون حاله فى الحيوة والموت وبعد توجيه كلام الحاكم بما ذكرناه لا وجه للتشطير عليه كما فى كثير من النسخ وقال الشيخ ل من المعتزله والمجبرة جميعا بل لو لم يقتل المقتول لمات قطعا قالوا والا كان القاتل خارما لعمر المقتول وقاطعا اجله المسمى الذى قد علم الله انه يموت فيه وذلك محال لكشفه عن الجهل ولقوله تعالى لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون قلنا فى الرد عليهم قد ثبت ان الاجل هو وقت الموت فالمقتول حينئذ مات باجله وليس القتل قطعا لاجله وكونه كان يجوز ان يعيش على تقدير عدم القتل لا يلزم منه ما ذكروه وايضا لو كان يموت قطعا لزم فيمن ذبح شاة غيره ظلما وعدوانا ان يكون محسنا اليه بذلك الذبح اذ اجلها ينتفع بها ولو لم يذبحها لماتت حتف انفها فحرم الانتفاع بها فقد حفظها عن التلف فيعد فاعلا لغاية الاحسان ونهاية المعروف واما ما احتجوا به من قوله تعالى قل لو كنتم فى بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم فاقتضت الاية ان الذين علم الله انهم يقتلون لو قدر انهم لم يخرجوا للقتال لسبب الله موتهم فى ذلك الوقت والمضاجع المصارع وهى مواضع الموت فيعلم ان المقتول لو لم يقتل لمات قطعا فان ذلك متاول واختلفوا فى التاويل وقال الشيخ ع اراد تعالى لو لم تخرجوا القتلتم فى بيوتكم وهو كما قال الخصم لكن هذه الاية نزلت فى قوم

بهذا الحكم وهو ان الله قد علم من حالهم انهم لم يخرجوا لقتلوا في بيوتهم ولا يلزم من ثبوت ذلك في
يوم معين مخصوص من ثبوته في غيرهم كما هو مذهب الخصم وقال الشيخ ف بل اراد لو لم يخرجوا
للقتال لخرج قوم آخرون كتب عليهم القتال وهو المراد بالقتل في هذه الرواية يحو كتب
عليكم الصيام كتب عليكم القصاص قال الامام عليه السلم هذان انما ولان وكلاهما خلاف
وخروج عن الظاهر قال بل الاولى بقاء الاية على ظاهرها والمعنى لو كنتم في بيوتكم وقد علم الله
انكم تقتلون في وقت كذا في موضع كذا لبرز الذين علم الله ذلك من حالهم الى تلك المصارع باختيارهم
لداع يدعوهم الى ذلك كما روي في الاثر عنه صلعم اذا اعلم الله تعالى وفاة عبد في جهة جعل الله له
فيها حاجة وحينئذ يسقط احتجاج الخصم بها مع عدم اخراجها عن ظاهرها وقالت البغدادية بل
لو لم يقتل المقتول لكان يعيش قطعا قالوا والا لكان ذلك القاتل محسنا على المقتول لانه قتله
وقت وفاة اجله ولو لم يقتله لمات فلما علمنا انه ظالم وجب القطع بانه لو لم يقتله لعاش لنا
عليهم لا شك ان قتله اياه في ذلك الوقت ضرر حلب
لان هذه حقيقة الظلم على ما مر وكونه صادف وقت موته لا يخرجه عن ذلك تنبيه وربما يقال
ان البهاشمة نقضوا قاعدتهم في هذه المسئلة لانهم قد قالوا لو قدر وجود ما علم الله انه لا يوجد لاجيل
السؤال ولم يجب عنه بلا ولا نعم وقالوا هنا لو قدرنا ان المقتول لم يقتل لجاز ان يعيش وجاز ان يموت
فلم يحيلوا السؤال والجواب ان بينهما فرقا لا يخفا به فانه يسئل هناك هل يكشف عن الجهل او لا يكشف
وكان الجواب بالاحالة وهنا هل كان يعيش ام لا فلا يجاب بالاحالة اذ لا وجه لها والا لزم ان يجاب
بالاحالة في نحو قول القايل لو اسلم الكافر لكان يدخل الجنة ام لا ولو اسمع الله الكفار الكافر كانوا
يتولون ام لا ولو امن اهل الكتاب اكان خيرا لهم ونحو ذلك والمعلوم انه يجاب عن الاول بانه يدخل الجنة
وان الله قد اجاب عن الاخرين بقوله لتولوا وبقوله لكان خيرا لهم وامثال ذلك اكثر من ان تحصى

مسئلة في الرزق حقيقة

في الاصل نفس المصدر يقال رزقه الله
المال رزقا وفي العرف عند اصحابنا ما ينتفع به وليس للغير المنع منه وعلى هذا فان
لان للغير المنع منه وخالف المجبرة في ذلك وزعمت انه يسمى رزقا وقالت هو ما ينتفع به مطلقا سوا
كان للغير المنع منه ام لا والحجة لنا عليهم قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون مدح بالانفاق
من الرزق وانما يكون المدح على امتثال الامر فيكون الرزق حينئذ هو ما امرنا بالانفاق منه والمعلوم
ان الله تعالى لا يامر بانفاق الغصب ولا بانفاق الحرام مطلقا فلا يكون شيء منه رزقا ومثل هذه
الاية قوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم وقد ضعف الامام عليه السلم الاحتجاج بها من الاساس لانه لم يامرنا
بالانفاق من جميع ما رزقنا بل من بعضه لان من للتبعيض فللخصم ان يقول ذلك البعض هو الحلال فقط
قال فالاولى الرجوع في الاستدلال الى موضوع الرزق لغة عند ايمة اللغة وهم لا يسمون ما اعتقدوا
تحريمه رزقا

مسئلة قد ثبت

ان الرزق اسم للاعيان المنتفع بها حسبما لا يقدر عليه الا الله وهو اما جسم كالماكولات والمشروبات او عرض غير مقدور لنا
والروايح والالوان والقوة والعقل ونحو ذلك كبعض الطعوم ونحوها ويضاف لفظ الرزق الى العبد مجازا فقط يقال

رزق فلان خادمه اى اعطاه وقال تعالى فارزقوهم منه وانما اضيف اليه **لتسببه** له وذلك بـ
التسبب **كالهبة والصدقة** فيقال رزقه اى وهب له او تصدق عليه واما ستحاله حقيقة فهو في فاعل
الرزق بنفسه وليس الا الله تعالى وقالت **المجبرة بل الجميع** من الارزاق المسبب وغيره **من الله**
وهو بنا على نفى افعال العباد **قلنا** اذ كان الكل من الله **فلا يستحق** الواجب منا على هبته وصدقته
مدحًا ولا ثوابًا **فرع** **ولا يجب على الله** تعالى ان يرزق احدًا من عباده **النفقة** اذ المعلوم استحقاقها
اذ المقصود بالرزق النفقة واستمرار الحياة والمعلوم انها لا تجب عليه تعالى الا الوقت اليسير الذى هو بـ
عقيب اكمال العقل كما سياتى وتلك الهنيهة الحقيرة مما لا يفتقر الى الرزق على انا لو قدرنا وجوب النفقة
عليه تعالى او قاتا لنثره فانها ممكنة من دون رزق فلا وجه لوجوبه **و**ظاهر **قوله** تعالى وما من دابة
فى الارض **الا على الله رزقها** يقضى وجوب الارزاق عليه تعالى للاتيان بلفظة على وهى تدل على الايجاب
لكنه مؤول على انه **مجاز** ووجه التجوز ان الله تعالى قد تكفل بالرزق ووعد باستمراره وامر العباد من
من انقطاعه ايناسًا لقلوبهم وصرفا لهم عن استغراق الاوقات بطلبه فصار حينئذ كانه واجب مستحق
عليه تعالى **اذ باستمراره منه** تعالى **اشبه الواجب** الذى لا يجوز الاخلال به او يقال ان الله تعالى لما وعد
باستمراره واجرائه على عباده صار الوفا به واجبًا على الحقيقة من غير تجوز لكنه مبنى على خلاف سياتى
تنبيه لو استوى التاجران فى جودة البضاعة والاخلاق والقرب من المشترى ان شا الله تعالى
وجميع ما يعد مرجحًا ثم انصرف الناس الى احدهما دون الاخر فقال الامام عليه السلم فقد اختلف فيه بعض
شيوخنا اذ ذلك الانصراف من جهة الله تعالى ام لا والتحقيق انه لا بد من مرجح اذ مجرد الارادة لا يكفى فى الفعل
على ما مر وذلك المرجح اعتقاد جهل او ظن لا علم لفرض الاستوى والجهل والظن لا يكونان من الله تعالى
انتهى بالمعنى وقد يقال قد يكون سبب الظن وهو الامارة من فعل الله تعالى وان كانت كاذبة اذ لا يقبح
الظن الصادر عن الامارة الصحيحة ولو كانت كاذبة على ما تقدم فى العدل **مسئلة** **قال**
اكثر الائمة طلب المال والتسبب **والتكسب** له من حله ومن وجهه الذى ابيح له كالتجارة
والاجارة وجميع الحرف وكالزراعة وغرف الماء والاحتطاب وان كان ذلك لا يسمى كسبًا فى اللغة كما ذكره
الامام عليه السلم فكل ذلك طلب **جائز** لا حرج فيه ولا عقاب على فاعله **خلافا للحشوية والصوفية**
فانهم ذهبوا الى تحريم الاكتساب قالوا لانه ينافى التوكل وقد امرنا به ولانه لا يامن الكاسب ان يغصب
عليه ما كسبه ظالم فيقوى به على الظلم ويستعين به على المنكر وهو قبيح فما ادى اليه كان قبيحا ولانه قد
اختلطت الاموال والتبس الحلال بالحرام فوجب تجنب الجميع والحجة **لنا** عليهم العقل والسمع
اما العقل فانا نعلم بالضرورة **التماس النفع حسن عقلا** بانواع الفلاحة والتجارة ونحوها
واما السمع فقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض **وابتغوا من فضل الله** وهذا صيغة امر بـ
واقل احواله الاباحة وايضا فان اجماع الصحابة والتابعين على ذلك معلوم ضرورة فانهم كانوا اهل حرف
وصناعات مع كونهم ابلغ من غيرهم توكلا على الله وتجنبا للحرام وقولهم انه ينافى التوكل غير مسلم فان
الزراع يلقى بذره فى الارض متوكلا على الله فى انباته وتمامه ونزول الغيث وسلامته عن الافات قال الامام
عليه السلم وهو ابلغ الناس توكلا ثم يتبع اهل السفر فى البر والبحر يقطعون القفار ويخوضون البحار

واتقاً فضل الله وتوكلاً عليه في صرف العوائق عنهم وتماماً لسلامة لهم واما كون الكاسب لا يامن ان يغصب عليه فذلك لا يقتضي تحريمه واما اختلاط الاموال فنحن نقول ما غلب بظنه انه حرام وجب تجنبه تنبيه قال الامام عليه السلم انا نحفظ عن بعض العلماء ان التكسب للنفس والاولاد من اهم الواجبات وان الله تعالى استغنى عما ركب فينا من حب المال والحرص على جمعه عن التصريح بايجابه كايجاب الصلوة والزكوة والحج وذلك لما في تحصيله من التحرز عن اذية الناس بالسوال وتحمل منتهم فانه محظور ولما في حفظ المال من جمع حفظ الورع عن اموال الناس قال عليه السلم وقد نبه عليه السلم على ذلك حيث قال طلب الحلال فريضة على كل مسلم بعد الفريضة كما قال وقوله نعم العون على التقى المال الى اخر ما ذكره عليه السلم

مسئلة والسعر في اللغة هو قدر ما يباع به الشي فهو اسم للثمن نفسه قيل وهو غالب في المأكولات المتلبيات قال الامام عليه السلم ويختص من المتلبيات المحللات في الغالب فان زاد الثمن على المعتاد في الملك الناحية فغلا مشتق من الغلو وهو تجاوز الحد وان نقص عن المعتاد فرخص ماخوذ من الرخص وهو اللين وقد يكون الغلا او الرخص من الله حيث سببه جدب او خصب بفتح الجيم والخا ولا بفتح خا خصب الا اذا وقع مع جدب والا كسرت وقد يكون من العباد حيث سببه احتكار او قطع للسبيل او منع السلطان عن البيع او نحو ذلك وقالت الحشوية بل جميع الاسعار من الله مطلقاً ولا شي من العباد قلنا في الرد عليهم المعلوم انه قد نهى الله سبحانه عن الاحتكار للقوتين بالشروط المذكورة في فنه وما ذلك النهي الا لئلا يقع الغلا فعلمنا ان الغلا قد يكون منتسباً عن فعلنا

فصل قد ثبت عدل الله وحكمته

وان افعال العباد منهم لا منه وحسنه لا يجوز اطلاق القول ان المعاصي بقضا الله خلافاً للمجبرة قلنا ان القضا له اربعة معان الالزام وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه والاحداث فقضاهن سبع سموات والاعلام وقضينا الى بني اسرائيل وتخليص الدفه وصيته الدين فلا يجوز الاطلاق لانه يوهم انه تعالى خلقها فيهم اذ هو احد معانيه التي وضع اللفظ لها واللفظ المشترك اذا كان في معانيه ما هو خطا لم يجز الطلاقه وكذا يوهم انه امر بها وهو لا يجوز وانما يصح اذا كان لمعنى الاعلام وثم تقييد صارف اليه او قرينة معينة له ولذلك لا يجوز ان يقال ان المعاصي بقدره لذلك ايضاً لان القدر له معان الخلق نحو وقدر فيها اقواتها والعلم نحو قدرناها من الغابرين والكتابة نحو قوله وا علم بان ذا الجلال قد قدر في الصحف الاولى التي كان سطر امرك هذا فاحتفظ منه التيره فصار اللفظ موهماً انه خلقها واما المجبرة فقد جروا هنا على قاعدة مذهبهم في خلق الافعال

مسئلة اتفقت الامة على ان القدرية اسم ذم وقد ورد في ذمها من الاثار ما هو متفق على صحته وصرنا نترامى بهذا الاسم نحن والمجبرة فنحن نقول القدرية هم المجبرة والمجبرة قالوا ابل القدرية هم المعتزلة قلنا في الرد عليهم المعتزلة هم الدين نفوا القدر وقالوا المعاصي ليست بقدر الله فلا يكون هذا الاسم مثلهم لان الاسم مشتق من الاثبات لا من النفي اذ لا يقال لمن نفى العدل عدلي ولمن نفى الجبر جبري واذا ثبت ذلك وثبت ان المجبرة هم المثبتون للقدر وجب ان يكون هذا الاسم لهم لا لغيرهم فان قيل هو منسوب الى القدرة والمعتزلة اثبتوها للعبد قلنا فكان

لحب فيم الثقافه فان قيل المعتزله اثبتوا القدر للعبد و يقولون ان المعاصي بقدر العبد فصحت النسبه اليهم **قلنا** هذه ليست من عبارا تهم ولانهم لم يبالغوا اذ ذكروا القدر بخلاف المجبره وايضا ننظر في الاثار الوارده في ذم القدريه فمن حصلت فيه اوصافها فهو المراد بها **و** قد روى من صحيحها **قوله** صلعم صنفان من امتي لا تنالهما شفاعتي وهم القدريه والمرجيه قيل له ومن القدريه قال **قوم يعملون المعاصي و يقولون ان الله قدرها عليهم** وهذا صريح في انهم هم القدريه لانهم اهل هذه المقاله **و** منها **قوله** صلعم **القدريه مجوس هذه الامة** وهم خصما الرحمن وشهود الزور وجنود ابليس وطريقه الانصاف ان ننظر فمن حصلت هذه الاوصاف فهو المراد بالقدريه فاما الاول فليس المراد مذهب المجوسيه على الحقيقه اذ ليس في هذه الامه مجوس بل المراد من مذهبه اشبه بمذهبهم **و** قد نظرنا فاذا **هم اشبه بهم** اذ **قالوا القادر على الخير** كالايمان **لا يقدر على الشر** كالكفر لاحالة القدره غير صالحه للضدين وهذا بنفسه هو مذهب المجوس كما تقدم واما الثاني فانهم هم الخاصمون للرحمن فانه اذا احتج يوم القيمه على العصاة واظهر انهم اتوا من قبل نفوسهم وانه ليس ظالما لهم فاما المجبره فردوا عليه الحجه وقالوا انت الذي خلقت فيهم العصيان وطلبت منهم ما لا قدرة لهم عليه وهو الطاعه ثم اخذت الان تعاقبهم على فعلك وتوبخهم عليه واما الثالث فان الله اذا سال الشياطين لم اضللتم العباد واغويتموهم قالوا انت الذي اضللتهم واغويتهم ثم لا يجدون من يشهد لهم على ذلك الا المجبره دون ساير الامه واما الرابع فانهم الذين يتعصبون لابليس ويحتجون له على مقالته رب بما اغويتني ويقولون انه غير مستحق للذم والبراءة لانه لا فعل له بل هو المضل والمغوى واذا ثبت حصول هذه الاوصاف فيهم كانوا هم المرادين بالقدريه من غير شك ولا مريه وقد ذكر اصحابنا وجوها اخر من المشابهه بينهم الى ان ما ذكره الامام هو اقواها واجلاها ولذلك اقتصر عليه

مسئلة **قالت** العدليه جميعا **و** لا يجوز ان **يطلق على الله تعالى انه يضل** احدا من عباده وقالت **المجبره** بل ذلك **يجوز** **قلنا** له معان فيها ما هو خطا فاطلاق اللفظ من غير تقييد **يوهم الخطا لاحتمال** ان يكون المراد بكونه اضل العبد **انه** اغواه و**خلق الضلال فيه** وذلك لان الضلال في لغة العرب **له معان** اربعه احدها **الاغوا** عن الحق **نحو** قوله تعالى **واضلهم السامري** اي اغواهم عن الحق **و** ثانيها **الهلاك نحو قوله تعالى ائذا ضللنا في الارض** انا لفي خلق جديد اي هلكنا **و** ثالثها **العقاب نحو** قوله تعالى ان المجرمين **في ضلال وسعر** اي عقاب والسعر جمع سعير وهو العذاب المستعر اي المستند **و** رابعها **الحكم والتسميه كقول الشاعر** ما زال يهدي قومه ويضلنا جهرا وينسبنا الى الفجار اي يحكم على قومه بالهدى ويسميهم مهتدين وعلينا بالضلال ويسمينا ضالين **قال الامام** عليه السلم **ومنه قوله** **يضل به كثيرا** الضمير في به راجع الى القران اي يحكم بضلال كثير بسبب كفرانهم به ويهدى كثيرا بسبب ايمانهم به وقد قيل ان الضلال والهدى في الايه بمعنى العقاب والاثابه وقيل غير ذلك ايضا

فصل في بيان وجه خلق الخلق قالت العدليه جميعا **انما خلق الله الخلق المكلفين** من الملائكه والجن والانس الا **ليتفضل عليهم** بالتكليف الذي هو تعريض الى درجات لا تنال الا به ونفعهم من المنافع الدنيويه وقالت **المجبره** خلق بعضهم **للجنه** وخلق بعضهم ليدخلهم النار فقط لا غرض له غير ذلك **وقيل** بل انما خلقهم **لاظهار قدرته** تعالى فيعلم انه قادر على ذلك وهو مروى عن قاضي القضاه

وقيل بل خلقهم جل وعلا لا لغرض اصلا لاستحالة الاغراض عليه وذهب الى ذلك برغوث
وابن الخطيب الرازي قالا اذ الغرض اما قديم فيلزم قدم العالم او محدث فيكون احداثه لغرض اخر
ويتسلسل ولان الغرض لابد ان يعود على الفاعل ونفع الغير عايد على الغير لا على الفاعل فلا يكون
غرضا له **لنا** في الاحتجاج لما ذهبنا اليه ان نقول لا يخلو اما ان يكون خلقهم لغرض او لا لغرض
والثاني باطل لان العاري عن الغرض عبث والعبث قبيح والله تعالى لا يجوز عليه القبيح به
فتعين انه لغرض ولا يخلو ذلك الغرض اما ان يكون انتفاعه تعالى او انتفاعهم والاول باطل وذلك
لان انتفاعه تعالى بهم محال لما تقدم انه لا يجوز عليه النفع والضرر فتعين الثاني وهو انه انما
خلقهم سبحانه لنفعهم من ثواب لاجل التكليف الذي تفضل سبحانه به عليهم او نفع من المنافع
الدنيوية كالماكولات والمشروبات ونحوها فان قيل ان الله تعالى لم يخلق المكلفين الا للتكليف
فقط واما المنافع الدنيوية فغير مقصودة بل التكليف لم يتم الا بها فدخلت تبعا **قلنا** هذا اذا كان
التكليف لا يتم من دونها وذلك غير مقطوع به في كثير منها فان ان يقصد الحكيم المجموع الذي هو التكليف
وتلك المنافع التي لم يتوقف عليها اذ لا مانع من ذلك وقولهم الغرض اما محدث او قديم **قلنا**
بل محدث وهو انتفاعهم قولهم فيحتاج الى غرض اخر **قلنا** الانتفاع من فعلهم وانما الذي من فعله
خلق العين المنتفع بها فلا تسلسل وقولهم لا بد ان يعود الغرض على الفاعل **قلنا** هو عايد عليه
من حيث كونه عرضا باعثا لا من حيث كونه نفعا وليس يلزم ان يكون يعود عليه من كل وجه وقول من جعل
العرض الظاهر فقد رده طاهر السقوط ان لم يرجع به الى ما ذكرناه وقد احتجت المجبرة لحجة سمعية
وهي قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس وظاهرها يقتضي انه خلق كثيرا
من الجن والانس قاصدا بهم دخول جهنم لان هذه لام العرض نحو جئتك لاقرا واسلمت لادخل الجنة
والجواب عنها ان ظاهر هذه الاية الكريمة ينافي ما سبق من قيام الادلة عليه من عدل
الله وحكمته وانه لا يجوز عليه الظلم فوجب تاويلها وهو ان نجعل هذه هي اللام للعاقبة لا للعرض ولام
العاقبة كثيرة في القران كقوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا اذ المعلوم انهم
انما التقطوه ليكون لهم قرة عين كما حكاه الله تعالى بقوله قرة عين لي ولك لا تقتلوه ومن وروده في كلام
العرب قوله ~~ لدوا للموت وابنوا للخراب ~~ وقوله
~~ وللموت تغذوا الوالدات سخالها ~~ كما لخراب الدهر تبني المساكن ~~
واذا حملنا اللام في الاية على ذلك بطل تعلق الخصم بها وكانت موافقة لما تقدم من ادلة العدل والحكمة
وهذا هو الواجب مهما امكن **مسئلة قد ثبت ان الله انما**
كلف الخلق لتعريضهم الى درجات لا تنال الا بالتكليف وهي الثواب وهذا بنا على انه لا يجوز
التفضل بالثواب اذ لو جاز ذلك لكان التكليف عبثا وهو لا يجوز عليه تعالى وكونه لا يجوز
التفضل بالثواب هو الحق عندنا خلافا للمجبرة فانهم اجازوه وهو بنا على نفي التقبيح العقلي وانما
حكمنا انه لا يجوز التفضل به لتضمنه تعظيم من لا يستحق التعظيم وهو قبيح اما ان التفضل به يتضمن
لذلك فلان حقيقة الثواب المنافع المستحقة على جهة الاجلال والتعظيم واما ان تعظيم من لا

التعظيم قبيح فذلك معلوم فانه يقبح من احدنا ان ينزل الصبي او الرجل الاجنبي الذي لا يعرفه
ولا يعرف حاله منزلة الانبيا في الاجلال والتعظيم والتواضع له والخضوع بين يديه ويعد فعله ان
لم يكن سخفا استهزاء وسخرية **مسئلة تكليف من علم الله انه يؤمن**
حسن منه تعالى ونعمة على ذلك المكلف ولا خلاف في ذلك واما تكليف من يعلم الله انه يكفر
ويموت كافرا مستحقا للعقاب الدائم فعند العدلية كافة انه ايضا حسن من الله تعالى ونعمة
منه على ذلك المكلف اذ هو تعريض منه تعالى لذلك المكلف لمنافع عظيمة لا تنال الا بالتكليف وهي
منافع الثواب وذهب الملاحدة الى انه قبيح ومن ثم توصلت به الى نفي الصانع وذهب المجبرة الى انه
قبيح لو صدر من غيره تعالى واما منه فهو حسن لانه لا يقبح منه قبيح قال الامام عليه السلم وهذه اعظم
شبه المجبرة التي يحتجون بها على انه لا يقبح منه قبيح اذ انكرت كون ذلك التعريض يحسن في الشاهد
وكونه نعمة منه تعالى على ذلك المكلف قالوا بل هو مضرة محضة لا اعظم منها اذ النعمة لابد ان تكون منفعة
ولو صدر من احدنا مثل ذلك لكان قبيحا وقد صدر منه تعالى ولم يقبح منه فعلمنا انه لا يقبح منه
قبيح **لنا** على كونه حسنا منه تعالى انه تمكين للغير من الانتفاع ومجرد التمكين من الانتفاع نعمة اما
كونه تمكينا فظاهر واما مجرد كون مجرد التمكين نعمة فانا نعلم ذلك في الشاهد وانه يجب الشكر عليه حيث
قصد به صاحبه وجه الاحسان وذلك كمقدم الطعام الى جائع وتمكينه منه من غير مانع فلم ياكل
منه شيا حتى مات جوعا فانا نعلم انه يعد ذلك المقدم محسنا منعما ولو علم ان ذلك الجائع لا ياكل
منه شيا وما ذلك الا لان مجرد التمكين من الانتفاع نعمة كما قلنا فعلم ان قياس التكليف على تقديم الطعام
انما هو لاثبات كون مجرد التمكين من الانتفاع نعمة واحسانا واما كون في التكليف تعريض للمضرة ايضا
دون التقديم فمما لا يقتضي قبحا اذ اتي من قبل نفسه وقال الشيخ في الملخص هذا التكليف قبيح لا يفعله
الله تعالى ولا يحسن منه تعالى الا ان كان لطفا للغير من المكلفين كان يؤمن عنده اثنان فصاعدا وانما
اشترط ذلك اعتبارا للاصلح وبناء على قاعدته في وجوب الاصلح على الله تعالى كما سياتي فان كان
لا يؤمن عنده الا واحد فقط لم يحسن **قلنا** في الرد عليهم عليه المعلوم ان التعريض للنفع
حسن اذا لم يكن فيه مفسدة لمكلف اخر وان لم يكن فيه لطف اذ مجرد التعريض للنفع حسن
التمكين حسن ونعمة كما تقدم في مقدم الطعام الى جائع وسياتي بطلان ما بني عليه من وجوب الاصلح
عليه في فصل الالطاف **مسئلة قالت** البصرية يجوز تكليف من علم الله تعالى انه يكفر كما تقدم
ولا يجوز تكليف من علم انه يكفر عند عند تكليفه بحيث لو لم يكلفه لما كفر ذلك الغير وقال ابو الهذيل يجوز
اذا كان من يؤمن عنده اكثر ممن يكفر عنده وان كانا سوى او كان من يؤمن اقل لم يجز ذلك بناء منه
على وجوب الاصلح ويجوز تكليفه نفسه فانه قد ثبت انه يجوز لو علم انه يكفر فكذا اذا علم ان غيره
يكفر لكن لابد ان يكون من يؤمن اكثر لوجوب الاصلح **قلنا** ردا عليهم القياس على جواز تكليفه
مع العلم بانه يكفر لا يصح لان تكليفه تمكين له وتعريض الى المنافع العظيمة وقد قدمنا انه بمجرده
احسان ونعمة وهذا التكليف الذي نحن فيه وان كان تمكينا ايضا للمكلف فهو مفسدة في حق غيره اذ
ما يدعو المكلف الى فعل معصية او ترك طاعة ومن المعلوم ان المفسدة وجه قبح كما تقدم في باب العدل

فتكون موجبه لقبح ذلك التكليف **ولو صاحبتها مصالح** اخر كتكليف المكلف و تعريضه فيما نحن فيه لانه

يشترط في الحسن ان يتعرى عن سائر وجوه القبح فان كان فيه وجه واحد من وجوه القبح قبح ولو صاحبته

وجوه حسن كثيره **كلو ظلم واحدًا** من الناس ماله **ليغني** بذلك المال جماعه الفقرا فانه قبيح لكونه

ظلمًا ولا اثر لما فيه من وجوه الحسن **مسئله قالت ايضًا** **وقد هدى الله كل**

مكلف الى الدين اي دله عليه **وبين له** وفعل لهم من الالطاف ما علم انه لطف لهم وهذا واجب

عليه تعالى لقبح الاخلال به وقالت **المجبره** ان الله تعالى **لم يهد الكفار** اذ الهدى هو خلق الاهتدا فيهم

فلو هداهم لاهتدوا **قلنا** بل قد ارشدهم سبحانه **وهدى** بالمعنى الذي قدمنا **فلم يقبلوا** و يتبعوا

ما ارشدهم اليه ودلهم عليه بين ما ذكرناه **ويوضحه قوله تعالى** واما ثمود فهديناهم فاستحبوا

العمى على الهدى فانما فسر عليهم الهدى بقوله اي دله وبين لانه مشترك بين معان اربعه الدلاله

والبيان نحو هدًى للناس وبمعنى الاسلاك نحو اهدنا الصراط المستقيم وبمعنى التوفيق نحو والذين اهتدوا

زادهم هدى وبمعنى الاثابه نحو سيهديهم ويصلح بالهم قال الامام عليه السلم والاقرب انها حقيقه في الاول

لسبقه الى الذهن عند الاطلاق مجاز في البواقي لاحتياجها الى قرينه **مسئله والطبع**

على القلب المشار اليه في القران بقوله تعالى كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار **والختم عليه**

المذكور بقوله ختم الله على قلوبهم **لا يمنعان الكافر من الايمان** بل الطبع في اللغه هو الرقم الثابت والختم

هو السد والوثق وليس المراد بهما في القران امرًا يمنع من الايمان **وانما هما علامة جعلها الله على قلب**

كل كافر مايوس الايمان كنقطه سودا مثلا كما ورد في بعض الاثار وانما جعل الله تلك العلامه

لتنفر ذلك الكافر **الملئكة** وهذا التنفير الحاصل بالعلامه المذكوره لا بد ان يكون **فيه نوع لطف** لاحد

من المكلفين الملئكه او غيرهم والا لكان عبثا وهو لا يجوز على الله تعالى وقالت **المجبره** ذلك الطبع

والختم المذكوران في القران **يمنع** ذلك الكافر من الايمان والاكثر منهم **قسوه يخلق الكفر** في قلب

الكافر وهم الجهميه **وقيل** بل هو خلق الله **القدره الموجبه له** وهو قول من اثبت قدره العبد

منهم كالاشعريه **قلنا** كل من هذين التفسيرين **فاسد لغةً وعقلًا** اما اللغه فلم ينقل احد من

اهل اللغه وضعهما لما ذكروه بل المنقول هو ما قدمنا في تفسيرها واما العقل فلما تقدم من بطلان

ان يكون الكفر بخلق الله او بايجاب القدره **وايضا** فان هذا التفسير منقوض بنحو **قوله تعالى بل طبع**

الله عليها بكفرهم اي بسبب كفرهم **فجعل الطبع غير الكفر** لان السبب غير المسبب وجعله متاخرا عنه

لتاخر المسبب عن سببه الباعث وهذا غير حاصل فيما فسروه به **مسئله قد تقدم**

ان الله انما خلق المكلفين لنفعهم من ثواب وغيره واما غيرهم فقال جميع العدليه **وخلق الحيوان غير**

المكلف والجماد انما هو **لنفع المكلف** سوى كان ذلك المنفع النفع مدركا **حسًّا** كالماكولات والمشروبات

الى فعل ما كلف مثلا كالحيات والعقارب والسموم القاتله والاشجار الضاره وقالت **المجبره يجوز ان**

خلق الجماد والحيوان **لا لنفع** اصلا لا للمكلف ولا غيره لتجويزهم العبث عليه تعالى **قلنا** هذا **خلاف**

ما تقتضيه **الحكمه** اذ الحكيم لا يفعل الفعل الا لغرض **فان** امتنع في ذلك الجماد والحيوان النفع الحسي واللطفيه

لمن **كان فيه نفع** للمكلف او غيره **واعتبار** للمكلف **خلق لمجموعهما** وكان ذلك المجموع هو الغرض من خلقه

وقال د بل يكفي احدهما في كونه عرضا باعثا على خلقه قلنا احدهما وان كان كافيا في خلقه اذا انفرد لكن اذا اجتمعا وكانا حاصلين فيه كلاهما فالحكيم يجب ان يقصدهما معًا والا لم يكن احدهما بالقصد اولى من الآخر اذ الداعي الى الفعل لاحدهما هو الداعي الى الفعل للآخر ايضا وهو كونه احسانا وقد ثبت حكمته تعالى فيجب ان يقصدهما معًا بخلاف غير الحكيم فانه يجوز ان يقصد احدهما ثم يحصل الآخر تبعًا من غير قصد

تنبيه لم يرد الامام عليه السلم حصر خلق الحيوان في نفع المكلف بل ذلك غالب فقط اذ لا اشتباه في صحة ان يخلق الله الحيوان لينفعه في نفسه فقط او لينفع حيوان آخر غير مكلف وفي صحة خلق الجماد لنفع حيوان غير مكلف

مسئلة قالت هشم الله يجوز من الله تعالى ابتداء الخلق وتنعيمهم في الجنة تفضلا منه تعالى ثم يديم ذلك النعيم بدوام اهل الجنة وذلك كما في الحور العين وحكى الحاكم عن اكثر البغدادية ان ذلك لا يجوز والمثاني هذا القول للبغدادية كما سيأتي في المسئلة الثانية في الرد عليهم قلنا لا مانع من جواز ذلك لا عقلي ولا شرعي ومع عدم المانع يبقى التجويز على الاصل

مسئلة قالت بهـ من المعتزلة والتكليف من الله تعالى تفضل وليس بواجب عليه سبحانه وتعالى وقال ق واصحابه البغداديون بل هو واجب عليه تعالى واتفقوا لو اذ لك بناءً منهم على وجوب الاصلح عليه تعالى وسيأتي بيان فساد هذه القاعدة ان شاء الله تعالى ولاجل قول اى القاسم بها منع اختراع المكلفين وخلقهم في الجنة ابتدا كما ذكرناه في المسئلة السابقة وقال الشيخان ع وم لا مانع من ابتدا خلقهم كما تقدم لكن اخلقنا في صرفهم عن القبيح مع خلق الشهوة له فيهم وتمكينهم منه اذا تكون فقال ع لكن يجب على الله تعالى ان يلجئهم الى ترك القبيح بان يخلق فيهم علوما ضرورية بانهم ان حاولوه منعوا منه وقال م وص يجب التخلية بينهم وبين القبيح اما بذلك بان يصرفهم عنه بان لا يخلق فيهم شهوته كما سبقا في المسئلة التي عقيب هذه قال الامام عليه السلم او بامر ثالث وهو ان يسلبهم العلم العاشر من علوم العقل

مسئلة الشيخان ع وم ولا يحسن من الله تعالى تكليف الملجى اذ لا فائدة فيه لان فائدة التكليف التعريض الى منافع الثواب كما مر والملجى لا يستحق ثوابا على ما الجي اليه قال ع ولا دافع للتكليف مع بقاء العقل سوى ذلك وقال م بل ثم امر آخر دافع للتكليف مع بقاء العقل فانه تعالى لو اغناه عن القبيح بالحسن وذلك هو بان لا يخلق فيه شهوة القبيح اصلا لم يصح التكليف ومنع من بعانه لانه حسبه كالملجى الى تركه لعدم الداعي والامام عليه السلم يقول ثم مانع ثالث وهو سلب العلم العاشر من علوم العقل فرع عما قدمنا من كلام الشيخين فاوجب ع على الله ان يلجي اهل الجنة الى ترك القبيح بخلق علم انه يمنعهم عنه ان حاولوه واوجب م ذلك او ان يغنيهم بالحسن وجوبا مخيرا كما مر تفصيله في المسئلة السابقة والامام عليه السلم يقول هذا الوجوب اذا خلق فيهم علوم العقل كلها فان سلبهم العلم العاشر لم يجب عليه شي البتة كما تقدم لكن كلام الامام هذا ينافي ما يذكره اصحابنا ان المثابين لا يجوز ازالة عقولهم في الجنة والا لم يعلموا عدل الله وحكمته واستحقاقهم الخلود وجواب الشيخ بنا في القول بان الشهوة يتعلق بالمزيد كله على ما هو مقرر في علم اللطف تنبيه لو قدر ان الملجى فعل ما الجي الى تركه من القبائح لم يستحق عقابا لانه غير مكلف وحسبه لا بد ان يعلم ذلك علما ضروريا والا لكان

مجوزا للعقاب مع العلم بقبحه وذلك كاف فى التكليف هكذا ذكره الامام عليه السلم ويمكن ان يقال بل
الجواب فى هذه المسلة على قاعدة البهاشمية ان يقال السوال اذ باى الامرين احب نقض اصلا وقد تقرر
ونانى على كلام البغدادية ان يتبع المقدس تقديرا انه غير ملجى وعلى كلام ابى الحسين يجاب بانه يعاقب
كما تقدم فى مسلة لو قدرنا وجود ما علم الله انه لا يوجد **مسلة قالت لا جميعا**
ولا يجوز من الله تعالى **خلق جماد من دون حى ينتفع به** اذ هو حسن عبث قبيح قال الامام عليه السلم
وكذا خلق الحيوان لاجل انتفاعه بجماد متاخر وذلك ظاهر ايضا وقالت الحشوية انه **يجوز** لاحاديث
وردت فى ذلك نحو اول ما خلق الله اللوح ثم القلم مع كونهما جمادين **قلنا** خلق الجماد من دون
حى ينتفع به **عبث** وهو قبيح من الحكيم فلا يجوز وتلك الاخبار غير صحيحة وقوله بان اللوح والقلم
حيان او المعنى ان اول ما خلق من الجمادات او غير ذلك لمصادمتها لبراهين العقل التى لا تقبل
التاويل **تنبيه** قال بعض اصحابنا ويصح حمل ما ورد من الاثار على ظاهره ويكون فى تقدم
خلق الجماد لطف لبعض المكلفين ويصح ان يعلم الله تعالى من حال بعض المكلفين انه يلطف اذا علم ذلك
وقد ذكر الامام عليه السلم جواز ذلك وقال انه لا مانع منه اذ لا يشترط فى الفعل ان يكون لطفا وقت وقوعه
بل قد يكون اللطفية فى العلم بتقدمه كما ذكرنا او بتاخره نحو العلم بوقوع الميزان ومواقف الحساب
ونحو ذلك **مسلة قالت** **به** من المعتزلة **وبعضه** **تكليف من علم الله** من حاله **انه يكفر**
بسبب التكليف ولو اماته او ازال تكليفه لوجه ما قبل الممات مومنا فعل **حسن** من الله وما استمرار
تكليفه فى المستقبل مع علمه بانه يكفر الا **كابتدا التكليفه** مع علمه انه لا يومن اذ كل منهما تعريض
لمنافع الثواب التى لا تنال الا به وقال **فى بل يجب** على الله تعالى **اخترامه** قبل بلوغه الوقت الذى يعلم
انه يكفر فيه **قلنا** ردا على ابى الهاشم هذا **بنا منه على وجوب الاصلح** على الله تعالى **وسنفسد**
حين نذكره فى مسله له مستقلة تاتى فى باب الالطاف ان شا الله تعالى **مسلة اتفق**
الشيخان على حسن تكليف من علم الله انه يكفر واختلفا فى مسلة اخرى فقال الشيخ **ع واذا علم الله**
من حال عبد انه ان كلفه فى وقت امن وان كلفه فى وقت **اخر كفر** حسن منه تكليفه فى الوقت
الذى يومن فيه **وقبح تكليفه فى غيره** من الاوقات التى علم انه يكفر فيها لان الغرض من التكليف
هو التعريض وقد علم ان المكلف فى احد الوقتين اقرب الى فعل ما كلف به فجرى ذلك مجرى اللطف الا
انه لا يجب لان التكليف تفضل وقال الشيخ **م** بل يحسن من الله ان تكليفه فى اى الوقتين شا و**لا** يقبح تكليفه
فى الوقت الذى يكفر فيه **كابتدا التكليفه** فانه لا يقبح وان علم انه يكفر اتفاقا بينهما كما تقدم وقال **ص**
الصواب التفصيل فيقال **ان استوا الثواب** المعرض اليه بالتكليف **فى الوقتين** الوقت الذى علم انه يومن
فيه والوقت الذى علم انه يكفر فيه **فكابى ع** فى المذهب لان اختياره تعالى للوقت الذى يكفر فيه
من دون مرجح كالنقض لغرضه كما استدل به ع **وان كان ثواب** المكلف فى **الوقت الذى** علم انه **يكفر فيه**
اكثر من ثوابه فى الوقت الذى علم انه يومن فيه **فكابى م** فى المذهب فيجوز تكليفه اى الوقتين
شا سبحانه قال ص **اذ الغرض** من التكليف هو نفع المكلف وتعريضه الى درجات الثواب وقد
صار تكليفه فى هذه الصورة فى الوقت الذى كفر فيه تعريضا له الى درجات لا تنال بتكليفه فى غيره

فحسن ذلك كاشد التكليفه وكتكليف الملس وزيادة السهو لزيادة الثواب كما سياتي لخلاف ما اذا استوى
ثواب الوفتين فانه يعرض الى درجات لا ينال بغيره مع زياده مرجح وهو علمه بانه يصل فيه الى تلك
الدرجات قال الامام علىسلم وكلام ض هو الحق عندي **مسئلة قيل به**
انه يجوز ان يُعلِم الله العبد انه يموت **على الكفر** ويصح ايضا ان يعلم العبد ذلك مع بقا تكليفه وقال **ق**
لا يجوز ذلك منه تعالى **اذ فيه اغرا** للعبد **بالمعصيه** لانه اذا علم انه من اهل النار ايس من الانتفاع بالتكليف
والحرج علا نفسه اصلا وهذا قول جماعه من البغداذيه ومتاخري الاشاعرة **ولنا** في الاحتجاج عليهم
قوله في ابي لهب سيصلى نارا ذات لهب فذلك اخبار **من غير شرط** وس معلوم ان القران اعلام لجميع
المكلفين فيكون ابو لهب من جملة المكلفين بذلك فقد اعلم انه من اهل النار حينئذ واما قلنا انه من
غير شرط لاجماع الامه ونقلهم انهم فهموا ذلك عن الرسول صلعم من غير شرط وما ذكروه من ان فيه
اغرا بالمعصيه غير صحيح **وذلك ان علمه بان عقابا** انما هو **بكفره** فقط **زياده له في الزجر** عن الكفر فيكون
حسينئذ لطفا لا اغرا كما زعموا او قولهم انه اذا علم انه من اهل النار انهمك في العصيان غير مسلم لان العقاب
مراتب متفاوته بعضه اشد من بعض فلا يكون رضاه بالاخف رضى منه بالاشد **تنبيه** اما اعلام
الله الكافر انه لا يومن فقد قدمنا في مسئله تكليف ما لا يطاق انه لا يصح لانه يستلزم التكليف بالنقيضين
وهما الايمان والعلم بعدم وجوده منه **تنبيه** اخر واما اعلام الله العبد انه من اهل الجنه او انه
يومن فلا خلاف في حسنه وصحة مجامعته التكليف وذلك ظاهر **مسئله** اتفقت المعتزله والمجبره
على انه لا يجوز ان يكون العبد مامورًا بفعل في وقت يعلم ذلك المامور انه يُخترم قبله اذ لا فائده فيه
اصلا وعلى انه يجوز ان يكون العبد مامورا بفعل في وقت علم الله انه يخترم قبله وجهل ذلك الامر
والمامور يجوز ان يامر النبي غيره بفعل في وقت مستقبل وفي علم الله انه يموت قبل بلوغه واختلفوا
حيث علم ذلك الامر وجهله المامور يجوز ان يامر الله عبدا بان يصلي غدا وفي علمه انه يخترمه قبل بلوغه
فقال الشيخان **ع م ولا يجوز ان يكون العبد مامورا بفعل في وقت** يعلم الامر وهو الله تعالى انه
يخترم قبله ولا مراد منه ذلك الفعل البته اذ الاراده تبع للامر و **قع** وهو قديم قوليه **والبغداديه**
والاكثر المجبره **بل يجوز** ذلك اذ فيه فائده وهو توطين النفس والعزم فيحصل له الثواب او العقاب **قلنا**
ردا عليهم امره والحال هذه امر لمن لا يقدر و **امر من لا يقدر قبيح** لانه تكليف ما لا يطاق وقولهم
ان فائدته العزم وتوطين النفس يوجب ان لا يكون ذلك الفعل مرادا بل المراد العزم فقط ويوجب ان
لا يكون الامر الا به اذ الامر يتبع المراد غيره بغير مر لا يليق بالحكيم **تنبيه** زعم بعضهم من كلام
الشيخين في هذه المسئله انه يصح ان يكون العبد مامورا بفعل في وقت مستقبل يعلم الله بلوغه اياه وان
الله يريده منه وقت الامر به وظاهر كلام اصحابنا ان العبد لا يكون مامورا بالفعل الا وقت وجوبه
عليه وهو وقت صحه اتيانه به ولا مراد منه الا في ذلك الوقت فقط وكلام الشيخين هنا غير مناف
لذلك اذ المراد تقدم الامر المشروط ببلوغ الوقت والتمكن من الفعل لكن في نفس الامر لا في اللفظ والمراد
منه في الحال هو العزم عليه وتوطين النفس فقط ثم اذا بلغ الوقت صار الامر امرا على الحقيقه وصار
الفعل مرادا منه على ما ذلك مقرر في اصول الفقه

مسئله اتفقت المعتزله

على انه يجب على الله تعالى ستة امور وهي العوض والانتصاف وقبول التوبة فالموجب للاول الالم وللثاني التخلية وللثالث نفس التكليف فهذه ثلثة ليس الموجب لها ابتداء التكليف وابتداء التكليف يوجب ثلثة وهي التمكين والاثابة واللطف ثم اختلفوا بعد ذلك لو قدرنا انه تعالى اخل بشيء من هذه الواجبات هل يقبح موجباتها او الاخلال فقط فقال الشيخ ع يجب على الله ان يفعل هذه الواجبات والا قبح منه موجباتها فيقبح التكليف ان اخل بشيء من الثلثة التي اوجبها ويقبح ايضا الالم والتخلية وبقا التكليف حيث اخل بالثلثة الاول وذلك بناء منه على ان الذم انما يستحق على فعل لا على ان لا يفعل كما سياتي وانما خص الامام الكلام بما اوجبه التكليف لان الكلام الان فيه وقال الشيخ م بل انما يقبح الاخلال فقط لا التكليف وما ذكر معه لان الاخلال متاخر عنها والتي لا تقبح لما سيوجد بعدها بل انما يقبح لوجه مقارن لوجوده نحو قبح الكذب وايلام الغير عدوانا او كالمقارن في حكمه كاخذ مال الغير مع عدم علم ذلك الغير به فان وجه قبحه كونه اضرارا بالغير وليس الاضرار مقارنا للفعل بل في حكم المقارن لانه كالموجود بوجود سببه **تنبيه** ان قيل لا شبهة ان الله تعالى لو كلف غير قاصد للاثابة والم غير قاصد للعوض ونحو ذلك انه يقبح ذلك التكليف لانه عبث والايلام لانه ظلم ونحو ذلك فما وجه قول ابي هاشم **قلنا** له ان يقول بل القبيح هو عدم الاثابة والعوض فقط واما التكليف فقد وقع على وجه يكفي في حسنه وهو كونه مسلما لاستحقاق الثواب وكذلك الالم مستلزم لاستحقاق العوض فلا وجه لقبحهما حينئذ

مسئلة اختلف الناس في الانسان الذي يستحق المدح والذم واليه يتوجه الخطاب وينسب اليه الافعال فقال **الكثرة والاسا** المتصف بهذه الاوصاف الصفات **هو الجسد الظاهر الحي القادر لمعان تحله** فتوجب لجملته وهي القدرة والحيوة ونحو ذلك والانسان هو هذه الجملة المشاهدة قالوا **ولا يدخل في جملته** من الاجزاء المتصلة به **الا ما حلته الحيوة** ثم اختلفوا فيما تحله الحيوة منه وما لا فقال **ع وهي لا تحل العظم والشعر** ونحوهما مما لا يقع الادراك به كالظفر وما غلظ من جلدة العقب وقال **م بل هي تحل العظم** بدليل ما يجده احدنا في اسنانه بعد استعمالها في بعض الماكولات **ولا تحل الدم** وكذلك الشعر والظفر اذ لا يجد احدنا بشيء منها ادراكا اصلا وقال **ف الانسان هو الجسد الظاهر** كما قدمنا **وحيوته عرض وروحه** عرض قال الامام عليه السلم وهذا **القول كالقول الاول** المنسوب الى الاكثر واما قوله ان حيوته وروحه عرض فلعله يعني ان الحيوة معنى تحله وان الروح النفس كما سياتي ولا كلام انهما عرض وقال **م كذلك** الذي قاله ابو الهذيل ايضا الا انه زاد فيه شان الروح فقال **والروح هو النفس** الجاري الذي بانقطاعه تموت الانسان قال الامام عليه السلم ولعل ابا الهذيل لا يخالف في ذلك فيكون قولهما قول الجمهور واحد وقال **النظام بل الانسان هو الروح والروح** عنده **هو الحيوة المشابكة** المداخلة للجسد ولسنا نريد بالحيوة المعنى الذي هو عرض الا الحيوة بل هي والروح عنده شيء واحد **وهو جوهر واحد مداخل للجسد** وليس المراد الوحدة الحقيقية لانه يقول بتجزي الجزء بل الوحدة النوعية فذلك الجوهر جسم لطيف يحتوي على اجزاء غير متناهية ويقول بانه **غير مختلف ولا متضاد** بل هو متماثل ويقول بانه **قادر عالم حي لذاته** لا لمعان

لانه ينفي ماعدا الجوّ له من الاعراض على ما ذكرناه و بجعل هذه الصفات ذاتية قال الشهرستاني ومدار
هذا الجسم اللطيف للشخص عند النظام كمداخلة المائية للورد والدهنية للسمسم والسمنية للبن وقال
بشر بن المعتمر من المعتزله ببغداد بل الانسان هو جسم لطيف ولما كانت اللطافة والكثافة ضدين عنده
قال ان ذلك الجسم اللطيف ضد هذا الجسم الظاهر قال واما الروح فهو الذي يحيا به تلك الجملة
اللطيفة الذي هو الانسان وكانه يجعله نفس الحيوة ثم قال و الشخص الظاهر والانسان هما بمجموعهما
حيات فقد وافق قوله قول النظام ان الانسان جملة لطيفة مداخلة لهذا الجسد الظاهر وخالفه في
غير ذلك وقال هشام بن الحكم مثل ما قال بشر بن المعتمر الا في امرين احدهما انه يقول هذا
هذا الجسد الظاهر موات لا انهما بمجموعهما حيات كما قاله بشر وثانيهما انه يقول الروح هو الانسان الذي
هو جملة لطيفة وهو الحي المدرك للمدركات المنسوب اليه التاثرات لا ان الروح هو الحيوة كما قال
بشر فكلامه اقرب الى كلام النظام وقد روى عنه قول النظام سواسوا وقال ضرار بن عمرو بل
الانسان هو هذا الجسم الظاهر كما قاله اكثر المعتزله فيما مر ولكنه يقول ان هذا الجسم هو
اعراض مجتمعة تركب منها هذا الشخص الظاهر وهو كما يقوله الكرامية في تركب الاجسام من الاعراض
وقال معمر بن عباد السلمي ليس الانسان شيئا مما ذكروا انما هو معنى حاصله لا ينقسم ولا هي ذات بعض
ولا كل وذلك لازم لعدم انقسامها ولا يجوز عليه الحركة والسكون والاتصال والانفصال والبعد والقرب
ولا يوصف بما يوصف به الجسم من السفل والتحت ونحو ذلك ولا يحتاج الى مكان اذ ليس بمتحيز ولا محل اذ
ليس بعرض وهو الذي يدبر هذا البدن الظاهر ويحركه ويسكنه ولا يصح ان يرى ولا يدرك
بشيء من الحواس وهذا الذي ذهب اليه معمر عدول الى ما يقوله الفلاسفة في النفوس الناطقة وهو
مبني على اثبات الجواهر الرّوحانية وقدمها وهي الهيولى المجردة عن الصورتين كما بيناه فيما سلف
وقال هشام بن عمرو الفوطي ان الانسان هو جزء لا يتجزى محله القلب وقد روى مثله
عن معمر ايضا قال السمرقندي الا ان معمرا لا يجعله متحيزا انتهى فظاهر كلامه ان هشاما يجعله متحيزا
وقال ابن الراوندي بل الانسان هو شيء واحد في الحقيقة اي وجزء حقيقته لا نوعه وهو حال
في القلب كما قاله هشام الا انه زاد عليه بان قال والجوارح مسخرة له قال الامام عليه السلم ولعل
هشاما لا يخالفه في ذلك فيكون قولهما قولا واحدا وقال النجار بل الانسان هو مجموع الجسم
الظاهر والروح قال الامام عليه السلم ولا اعلم ما عنى بالروح هل الحيوة ام غيرها وقال ابو علي الاسواري
بل الانسان هو ما في القلب من الروح قال بن متويه والروح عند هذا يعني الاسواري لا يتجزى
انتهى فحصل من ذكر الخلاف في هذه المسئلة ان الاسواري والفوطي ومعمر في احد قوليه وابن الراوندي
متقاربون في المقالة وان النظام وبشرا وهشام بن الحكم متقاربون فيها ايضا وان الا كثر
المذكورين في صدر المسئلة وابا الهذيل وابا هاشم متقاربون فيها ايضا وان النجار يقرب في مقالته من
مقالة الاكثر ايضا واما ما قاله معمر فقد حكي قريبا منه عن الغزالي والحليمي والنيبختي وقد ذهب
ابن الاخشيد من علماء المعتزله وابن الخطيب الرازي والامام يحيى الى قول اخر وهو ان الانسان
جسم رقيق منساب في الجسد مشتمل شكله في كل عضو من الجسد عضوه منه قال الامام عليه السلم

والتحقيق ان الانسان هو الجملة التي لا تكون الحي حيا الا مجموعها وحمل عليه كلام الامام يحيى والرازي
وابن الاخشيد ويمكن ان يحمل عليه كلام النظام وبشر وهشام بن الحكم وتلك الجملة هي المراد بالروح
وبالنفس قال ويدل لهذا القول ظواهر سمعية كثيرة تدل على ان النفوس تخرج بالموت وانها مقبوضة
وانه يصعد او يهبط بها قال تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا الخ واخباره صلعم ان
ارواح الشهداء في اجواف طير خضر تاوي الى سدرة المنتهى وقوله في السلقيه رفرف روحه فوق
العرش النعش وهو ينادي يا اهلي ويا ولدي الخ وقوله في اهل القليب يوم بدر ما انتم باسمع منهم
قال الامام علسلم وهي الصور الموجودة من الانبيا ليلة المعراج قال وهذا القول هو مراد الاكثر
من المعتزلة المذكورين اولا الا انها لما كانت الجملة والهيكل في حال الجموع شيا واحدا الا ان الجموع
وسائر معاني الجملة يوجب للمجموع ولم نميز البعض من البعض قالوا ان الانسان هو هذا الشخص المشاهد
وان كان التحقيق انه تلك الجملة فقط لكن هذا ملك الموت علسلم بعض تلك الجملة حيه امر منه قال
علسلم يحتمل ويحتمل والاقرب الاول لنا في الاحتجاج على صحة ما ذهبنا اليه وحكيناه عن الاكثر انه
لا طريق الى اثبات ان الانسان شي اخر غير ما ذكرناه من انه الشخص المشاهد من ضرورة والا لاشترك
فيها العقلاء ولا دلالة لا عقلية ولا سمعية ولا ظهور واستدل بها وكل مذهب لا طريق الى العلم به
فانه يجب القضا بفساده ويكفي ولما كان ابطال مذهب الخصم لا يكفي في تصحيح المذهب قال ولو كان الانسان
الحي المصرف بانواع الافعال ليس هو ما ذكرنا بل هو غيره كما زعمه المخالف لتوجه المدح والذم اليه
على تلك الافعال ولكان هو المطالب مثلا بقضا الدين ورد الوديعة دون هذا الشخص الظاهر
والمعلوم ضرورة بطلان ذلك فعلمنا انه ليس امر امغايرا لهذا الشخص الظاهر وان كان في التحقيق
هو تلك الجملة اللطيفة التي لا تكون الشخص حيا الا بها وانها هي المستحقة للثواب والعقاب والاعادة
دون سائر الجسد كما سياتي ان شا الله تعالى مسئلة اختلف الشيخان
في مسمى الانسان لغة ما هو فقال الشيخ ابو علي لا يسمى انسانا على قاعدة اللغة العربية الا ما بني على الشكل
المخصوص من الاعضا والجوارح شرط ان تكون بنيته من لحم ودم كالواحد منا وما لم يكن كذلك
فليس بانسان لغة وقال الشيخ ع على ما حكاه عنه ولده ابو هاشم بل ما بني على الشكل المخصوص سمي انسانا
ولو كان من حجر وذكر في كتاب الانسان انه لا يسمى انسانا الا ما كان من لحم ودم كما قاله ابو هاشم قال
كم وهذا الخلاف بين الشيخين انما هو خلاف لغوي لا مجال للعقل فيه ولعل ما ذهب اليه ابو هاشم
هو الاقرب الى استعمال اهل اللغة مسئلة اتفقت المعتزلة وغيرهم من فرق المجبرة على صحة
ان يعدم الله تعالى جميع افعاله الباقيات باضدادها او بما يجري مجرى الاضداد واما غير الباقيات فهي
تنعدم في ثاني وجودها لما هي عليه في ذواتها واما الفلاسفة فمنعوا من صحة انعدام الجسم لعدم هولاء
عندهم ومن ثم منعوا المعاد الجسماني وقالوا انما المعاد الروحاني قالوا وهو تخلص النفوس الناطقة من هذه
الهياكل ثم لا تعود اليها ابدا كما لا يعود المطلق من الحبس اليه ثم تتلذذ او تتالم لذة والما عقليين قالوا وهما
ابلغ من لذتها والمها في هذه الهياكل بمراتب عظيمة ثم ان المعتزلة ومن قال بقولهم اختلفوا هل تصح
اعادتها بعد ذلك باعيانها فقال اكثر الاشعرية فيما حكاه الامام عنهم تصح اعادتها جميعا باعيانها

وقد جمع الباقيات الامام المهدي عليه السلام في قوله وهي ١٢

والباقيات جوهر قدرة معها	كون وتاليف جسم واعتقادات
لون وريح وطعم والرطوبة او	يبس كذاك حرارات برودات

وغير الباقيات له علسلم وهي عشره

ما ليس يبقى من الاعراض اربعة	ومثله وهي الارادات
ظن فنا وصوت سهو نظر	ونفره واعتقادات والكراهات
والصادرات عن الاسباب اجلها	ست فكون وصوت واعتقادات
كذاك بالتجسيم بعد السر	ثم العلوم فناهيك المعلومات

وقالت هشم لا تصح اعادة بعض الاعراض وهو ما لا يبقى وكذا المتولد على ما ذكره ص فما ماتى وتصح اعادة الجواهر جميعًا وبعض الاعراض وهو ما عدا المذكور اولًا وقيل لا يصح من القديم تعالى ولا من غيره اعادة شيء من المعدومات اصلا قال الامام عليه السلم قلت والقائل بهذا القول هم الفلاسفة والكرامية وابو الحسين البصري وذلك بناءً منهم على عدم اثبات الذوات في العدم فاذا عدمت الذوات صارت نفيا محضا غير متعينة في نفسها ولا متمايزة في ذات بينها فكيف تصح اعادتها بعينها بل انما يوجد امثالها ونظايرها لا اعيانها وانفسها ومن ثم ذهب ابو الحسين الى انه لا يجوز من القديم تعالى اعدام المكلفين ويجعل الفنا هو تبديد اجسامهم وتفرقها والاعادة هو جمعهم بعد ذلك حتى يصيروا على مثل الحالة التي كانوا عليها من الجموع ونحوها لنا في الاحتجاج على ما ذهبنا اليه ان ما جاز لبثه في الوجود وقتين متواليين كالجواهر والباقيات من الاعراض فاعادته لا امر يرجع الى ذواتها فاذا صح وجودها في وقتين متواليين لم يمنع تخلل العدم بينهما من صحة وجودها فيهما وان لم يكونا متواليين اذ لا دخل للتوالي وعدمه فيما صحته راجعة الى الذات وهذا الدليل مبني على ثبوت الذوات في العدم وقد ذهب الرازي الى عدم اثبات الذوات في العدم وقال بصحة الاعادة ولا سبيل له الى الجمع بين هاتين المقالتين لما ذكرنا

مسئلة قالت ه جميعًا ويستحيل اعادة افعال العباد وان كان قد حكى عن بعض البغدادية جوازها وهو قول المجبرة باسرهم قلنا لا يصح من العبد ان يعيد مقدوره الذي يفني ووجد ثم عدم اذ لو جاز ان يعيد العبد مقدوره الذي قد وجد فيما مضى وعدم لزم ان يكون للقدرة مقدوران في وقت واحد من جنس واحد في محل واحد وهذان المقدوران هما الفعل المعاد الذي قد وجد فيما مضى ومقدور الوقت الحاضر فتكون القدرة متعلقة بهما معًا في وقت واحد اذ للقدرة في كل وقت مقدور يتعلق به ويصح وجوده بها فاذا خرج الوقت زال تعلقها به وتعلقت بغيره وهي لا تتعلق الا بواحد ابدًا ولا يصح ان يتعداه الى مقدور اخر والا لتعدت الى ثالث ورابع وهلم جرا فيلزم ان يتعدا الى ما لا نهاية له اذ لا حاصر لها حينئذ بعد التعدي الى اكثر من واحد فيمانع القديم حينئذ لتعلق قدرتنا بمثل ما تعلق به قادريته فاذا اراد ان يوجد فينا حركة مثلا اوجدنا من اضدادها ما يمنع من وجودها فلا يوجد ما اراده تعالى وقد عرف استحالة هذا فيجب القضاء بفساد ما ادى اليه وهو القول بصحة اعادة العبد مقدوره وهو المطلوب واما مقدورات القديم تعالى فقد قال اصحابنا وتصح اعادة مقدور القديم فيصح منه تعالى ان يعيد ما قد انعدم من افعاله لكنه انما يعيد المقدورات الباقي جنسه كالحيوة والقدرة والتاليف مثلا لا ما كان جنسه غير باق كالسهو والعلم فلا تصح اعادته قال ص وقد شرط ايضا شرط اخر وهو ان يكون ذلك المعاد مما ليس بمتولد فان كان متولدا لم تصح اعادته وهذا قول م في الابواب خلاف ما ذكره في الجامع الكبير وقد زاد ع شرطا اخر وهو ان لا يكون جنسه داخلا تحت قدرة العباد والصحيح خلافه فصار لاعادة مقدور القديم على ما ذكره ص شرطان البقا والابتداء اما وجه اشتراط الاول فقد بينه بقوله اذ لو اعيد ما لا يبقى لزم ان لا يختص بوقت واحد بل يكون قد صار له في الوجود وقتان وقت الايجاد اولا ووقت الاعادة ثانيا واذا جاز وجوده في وقتين متفرقين جاز في متواليين اذ لا مدخل للتوالي وعدمه فيما يرجع الى الذات كما تقدم فيلزم

مصيرع ما فيا بعد ان لم يكن ما فيا وعدم اختصاصه بوقت واحد بل قد تعداه الى وقت ثانى معلوم

ان اختصاصه دون غيره من الاوقات حكم ذاتى له مقتضى عن صفة ذاتية فلا يخرج عنه والا لكان

قد خرج عن صفة ذاتية حينئذ لخروجها عن صفتها الذاتية الموجبة لعدم البقا الى صفة

اخرى ذاتية موجبة للبقا وانقلاب الذوات محال من الاحالة فما ادى اليه وهو صحة اعادة

ما لا يبقى يكون محالا واما الشرط الثانى وهو ان يكون مقدورا فلان اعادة المتولد مستلزمة للمحال وذلك انه

لو اعيد المتولد لم يخل اما ان يعاد مقدورا فيلزم انقلاب ذاته لان احتياجه الى سببه واجب كما تقدم

او يعاد متولدا من سبب ولا يصح والا لزم ان يكون للسبب الواحد فى الوقت الواحد متسببا

احدهما المعاد والاخر مسبب الوقت وذلك ان السبب هو كالقدرة فى كونه لفى كل وقت مسبب

لا يتعداه الى غيره والا لتعدى الى ثالث ورابع لا فتعدى ولا انحصار فمانع القدم حسب كان ذلك المسبب

مقدورا لنا وذلك محال مسئلة اختلف القائلون بصحة المعاد الجسمانى ما الذى يجب على الله تعالى

اعادته من المكلفين فقال الشيخ انه لا يجب على الله اعادة اجزاء الانسان مثلا وانما يجب عليه تعالى

اعادة الاجزاء التى لا يكون الحى حيا الا بها وهى جملة فى بدن الانسان لا يعلم كميتها هى الانسان

حقيقة كما مر وهى المستحقة للمدح والذم والثواب والعقاب بدليل ان احدنا يسمى انسانا وهو مهزول

ثم يسمن او العكس بل يزول بعض اطرافه فلا يتغير حاله فى الذم والمدح والمطالبة بالدين مثلا

والاقتصاص منه ونحو ذلك وقال السيد ع وقيل يجب عليه تعالى اعادة جميع اجزائه التى كانت

ثابتة له وقت الطاعة والمعصية لانها بمجموعها هى المستحقة للثواب والعقاب حتى قال ابو القسم

لو قطعت يده وهو مؤمن ثم كفر فلا بد ان يخلق الله من يده حورا يدخله الجنة وكذلك العكس لنا

فى الاحتجاج على ما ذهبنا اليه ان المقصد بالاعادة انما هو ان يوصل الى المكلف ما يستحقه من الثواب

والعقاب حيث لم يمكن ايصاله اليه الا بعد الاعادة وذلك يحصل باعادة اقل الجملة اعادة الاتصال وهى

الاجزاء التى لا تكون الجملة جملة حية الا بها اذ هى المستحقة للثواب والعقاب على ما مر ويصح عليها من

الالام والالتذاذ مثل ما يصح على اعظم جملة واما ما سوى تلك الاجزاء من جملة الانسان فانما هى اله

له بعضها للبطش وبعضها للمشى وبعضها للادراك بعض انواع المدركات وبعضها لتزايد القدر وبعضها

للتجلد على احتمال الحر والبرد ومدافعة الاجسام الصلاب ونحو ذلك كما ورد فى اجسام اهل النار

انها تبلغ مبلغا عظيما وما ذلك الا لتزايد الم تلك الجملة اللطيفة وهى الروح على ما احتاره الامام فما سبق

وحمل عليه كلام غيره وهى الجملة التى يجب اعادتها فقط تنبيه وقد اورد على قولنا لو قدرنا

ان مكلفا اكل من لحم مكلف اخر حتى صار الماكول سمنا للاكل للزم استحالة ان يعاد كل منهما كاملا

وله ان يجيب ان الله تعالى لا يجعل شيئا من الماكول سمنا للاكل ويكون ذلك من عدل الله وحكمته

لئلا يلزم تعذر البعثة الواجبة عليه تعالى ولا يجب اعادة عين التاليف التى كانت متالفة به فى الدنيا

ولا شئ من الاعراض التى كانت حالة فيها وان كان يصح اعادة كثير منها خلاف قديم قيم فى اعادة

عين التاليف وله ايضا قول فى اعادة عين الجوع وقد رجع عن ذلك كله الى انه لا يجب الا اعادة

تلك الاجزاء بعينها كما يقوله الجمهور بالدليل المتقدم مسئلة قالت العدلية

على الله تعالى اذ لا يمكن ايصال الثواب الا بها وما لا يتم
الواجب الا به وجب كوجوبه ثم اختلفوا في اعادة المعاقب فقالت البصرية يجب اعادته
فقط بل يحسن العفو على الله تعالى عقلا خلافا للبغدادية
وسياتي ذكر ذلك ان شاء الله تعالى قال الشيخ يجب على الله عقلا من ساير
الحيوانات وانما قال ذلك لانه لا يقول بوجوب دوامه من الله تعالى
على مستحقه حتى يموت وهو لا يستحق شيا اصلا ووجوب استمراره كان علي
فما سياتي على الله تعالى لمن له عوض ليوصل اليه ما يستحقه من العوض يجب اعادته
ليوصل الله الثواب وسياتي ذلك في الالام ان شاء الله تعالى واما ما كان من ساير الحيوانات لا يستحق
عوضا بعد موته فلا يجب اعادته عقلا لكن قد ورد في ظواهر من السمع اعادة جميعها لحو وما من دابة
في الارض ولا طاير يطير بجناحيه الى اخر الاية
يوجد الله تعالى فيوجب للمعاد كونه موجودا او بل اليه قال بذلك عباد بن سليمان
بن عمرو والزبيري والبردعي الدليل على انها لا تفتقر اليه ان الاعادة ليست الا احداثا
بعد عدم فهي وكما ان الاحداث اولا لا تفتقر الى معنى فكذلك الاحداث ثانيا اذ لا
وجه للفرق ان عبادا وهشاما يقولان بان الاحداث تفتقر الى معنى فقد جريا هنا
على قياس مذهبهما لكنا ابطلنا كون الاحداث معنى تفتقر الى بعدم اختصاصه وبلزوم التسلسل اذ هو محدث
وغير ذلك مما سياتي في اللطف ان شاء الله تعالى

فصل

اللطف في اصل اللغة
هو اللطافة وهي مقابلة للكثافة وهما من صفات الاجسام وفي عرف اللغة ما قرب من نيل الغرض
وادراك المقصود وفي اصطلاح المتكلمين ما يدعو المكلف الى امتثال شي مما كلف به من فعل او ترك
فيشمل اقسام اللطف الثلثة التوفيق وهو ما يفعل عنده والعصمة وهو ما يترك عنده والمطلق وهو
ما قرب من الفعل او الترك ويشمل جميع انواع التكاليف في الواجب والمندوب والمحظور والمكروه
ويخرج ما فعل عنده غيره قاصدا فاعله لكونه مكلفا به لانه لا يسمى ممتثلا اذ لم يفعله على الوجه
الذي طلب منه ويخرج الالجا بقولنا ما كلف به ثم ان ثبوت الالطاف مبني على
للمكلف فعلا فيكون اللطف داعيا له الى فعله او تركه وحينئذ
والحكمة في حق الله كما يقوله العدلية ومن نفى فعل العبد لم يقل بالالطاف اصلا
حينئذ لا في اثباتها ولا في وجوبها الالطاف
انما المجبرة لا تثبت للعبد فعلا على ما تقدم في مسئلة خلق الافعال معه على ما ذكرناه
قال السيد ح و عبد الجبار واكثر المعتزلة
سوى كان في واجب او مندوب او محظور او مكروه فاذا علم الله ان في معدوره ما لو فعله
فعله التلطف عنده المكلف في شي مما ذكرنا ولا مضرة فيه اصلا فانه يجب عليه تعالى فعله
بذلك الملطوف فيه اولا عرض له في التكليف به الا تعريضا الى المنافع المستحقة
بسبب فعله فاذا لم يفعل ما يقربنا اليه مما هو في مقدوره ولا مضرة تعرف عن العادة كان ناقضا لغرضه

الذي هو التعريض وصار في تكليفه للعبد ذلك الملطوف فيه **كمن صنع لغيره طعاما** مريدًا انه تناوله **ولم يدعه** اليه مع علمه بانه لا يتناوله الا ان يدعوه اليه مع عدم المشقة عليه في دعائه ولا مفسدة فيه ولا شيء من الصوارف اصلا فانه حسيد يعد ناقضا لغرضه غير معذور في امره مذموما عند العقلا في تركه الدعا اليه وبذلك يعلم الوجوب العقلي فكذلك اللطف منه تعالى لان العلة هو نقض الغرض كما ذكرناه ومن تامل هذه الصور المذكورة علم ان منشا استحقاق الذم هو نقض الاخلال باللطف لانه به وقع النقض للغرض ومن هنا ظهر الفرق بين الاخلال وتكليف من علم الله انه يكفر اذ ليس في الثاني نقض اصلا بل وجه الحسن فيه حاصل وهو كونه احسانا عاريا عن ساير وجوه القبح كما تقدم في موضعه **وقال بشر بن المعتمر** ومتابعوه **لا يجب على الله الا التمكين** من الفعل المكلف به **واما اللطف** فهو **تفضل** لا يجب على الله تعالى **قال ولا مكلف الا والله قادر على اللطف به حتى يومن لكن لا يجب** عليه تعالى قال الحاكم ولقولهم هذا سموا اصحاب اللطف يعني لانفيهم وجوب اللطف قال ابو الحسين **الخياط** من علماء البغدادية **قد رجع بشر عن ذلك** القول وقال بوجوب اللطف على الله تعالى كما يقوله الجمهور **وقيل** ان الله تعالى **يفعله لا محالة وان لم يجب** عليه **لان التكليف يقتضيه** ويستلزمه وهذا اشبه ما يقوله ابو القسم انه لا يجب كما يجب قضاء الدين على المدين بل من طريق الجود والقديم يفعله لا محالة وقال **جعفر بن حرب و** هو احدى الرواسين **عم ان المكلف ان استحق من الثواب مع عدم اللطف اكثر مما يستحقه اذا امن معه لم يجب** ذلك اللطف اذ العرض التعريض لمنافع الثواب وقد عرضه مع عدم اللطف الى منافع لا ينال مع اللطف والاتيان المكلف من جهة نفسه وصار تكليفه مع عدم فعل اللطف له في كونه تعريضا لاعظم الثواب **كزيادة التكليف** له بانواع من التكاليف ولو علم الله انه بسبب تلك الزيادة يستحق العقاب لعدم الامتثال وانما حسنت تلك الزيادة لكونها تعريضا الى منافع لا ينال الا بها فكذلك يحسن التكليف مع عدم اللطف لمثل ذلك قالوا **والا وجب** اللطف على الله ان لم يكن الثواب الذي يستحقه المكلف مع عدمه اكثر من الذي يستحقه معه لانه يكون ناقضا لغرضه من التكليف مع عدم مراعاة مصلحة اخرى في الاستدلال على ما ذكره ع ومن معه من وجوبه مطلقا ان نقول **منع اللطف** اي عدم فعله **في** كونه **نقض العرض بالامر** بالفعل المطلوب فيه **كالمنع من** ذلك **الفعل** الملطوف فيه سواء سواء فكما انه اذا منع من الفعل ولم يمكنه منه بعد الامر به كان ناقضا لغرض الامر به فكذا اذا لم يفعل ما علم ان المكلف يفعل عنده من غير صارف حاجة ولا صارف حكمة عنه واما قولهم ان في منع اللطف غرضا اخر وهو التعريض الى زيادة الثواب فجوابه ان ذلك المنع جار مجرى المفسدة لاستحقاق المكلف معه عظيم العقاب فذلك العوض الذي ذكروه فيه ساقط حينئذ غير معتد به اصلا اذ لا يكون الشيء حسنا حتى يخلو عن ساير وجوه القبح كما عرف في موضعه واما زيادة التكليف التي قاسوا عليها فجوابه ان التكاليف اما عقلية او سمعية فالاولى لا تصح الزيادة عليها ولا النقصان منها بوجه من الوجوه والثانية اما واجب او قبيح او غيرهما فالاولان لا تصح فيهما زيادة ولا نقصان ايضا لانها متى حسن التكليف بها وجب على الله تعالى والا فهو قبيح واما غيرهما وهو المندوب والمكروه فقد تمكن فيهما الزيادة والنقصان لان التكليف بها لا يجب لكنا نقول لا يحسن من الله تعالى الزيادة فيهما الا حيث لم يكن فيها مفسدة في شيء من تلك التكاليف التي هي غيرهما ومتى كانت مفسدة

فان قيل لو خلق الله لنا علما ضروريا في شيء منها فيجب كما قلنا في منع اللطف ممن عرف اصلا

قلنا الاحكام الشرعية لكنا نعلمها كما نعلم سائر التكاليف العقلية فقد جاز الزيادة في التكاليف العقلية

لا يصح ان يكون العلم بشيء من الاحكام الشرعية ضروريا الا اذا كان العلم بالله كذلك لان وجوبها متعلق

بالله فلا يمكن اداؤها من دون العلم به بخلاف الواجب العقلي

تنبيه لو لم يفعل الله للعبد ما علم انه لطف له هل يسقط عن ذلك العبد العقاب والذم لا روي عن م انهما يسقطان وعن ص انه يسقط

العقاب لانه حق لله محض دون الذم لانه حق لكل ذام

مسئلة اللطف ينقسم الى توفيق وعصمة وقد افرد الامام كلا منهما بمسئلة وقدم التوفيق وهو في اللغة الجمع بين امرين لمناسبة

بينهما واما في الاصطلاح فقالت م والتوفيق من الالطاف هو اللطف في الفعل الذي يفعل عنده العبد

ذلك الفعل لا محالة فوفق الله العبد هو ان يفعل له الطافا يفعل عندها الطاعات واما الخذلان الذي

ورد في كثير من الادعية التعوذ منه فهو منع اللطف ممن لا يلطف وتسمية ذلك الفعل لطفا مجازا

والا فقد علم الله ان العبد لا يلطف به فقولنا اللهم انا نعوذ بك من الخذلان معناه من ان نصير الى حالة

يعلم الا يلتطف فيها سمي ما حقه ان يلطف به فالخذلان اذا هو سلب اللطف قال الحاكم وانما سلب العبد

اللطف عقوبة له على عصيانه قال الامام عليه السلم قلت وهذا الذي ذكره الحاكم فيه نظر

لان ذلك اللطف ان علم الله ان العبد يلطف كان واجبا عليه لم يحسن العقاب بسلبه وان علم عدم

التطافه به فليس بلطف حينئذ وليس في سلبه فوت نفع للمكلف ولا وقوع ضرر فلا يكون عقوبة ولما

كان الزمخشري وغيره كثيرا ما يفسرون ظواهر من القران بان المراد سلب اللطف عقوبة نحو قوله تعا

فاصمهم واعمى ابصارهم وقوله ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وقوله رب بما اغويتني واما يل[؟] (قالوا اي سلبهم اللطف عقوبة لهم ه غايات)

ذلك تاول الامام عليه السلم ذلك بانه لا امتناع في ان يعلم الله تعالى ان في بعض الافعال لطفا للعبد بشرط

الا يفعل معصية معينة ومتى فعلها كانت مفسدة له مبطلة لذلك اللطف فجرى سلب اللطف منه مجرى

العقوبة له لما كان سببه عصيانه ويقرب من ذلك قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم اي صار

ظلمهم سببا في كون بعض الطيبات مفسدة لهم فحرمناها عليهم مجرى العقوبة لمثل ما ذكرناه وقالت

المجبرة بل التوفيق خلق الطاعة والخذلان خلق المعصية بناء على ان الافعال كلها لله تعا

ولا فعل للعبد اصلا قلنا هذا انما على اصل فاسد لما تقدم في مسئلة خلق الافعال فلا نكالمهم

في هذه المسئلة بل في تلك ه مسئلة والعصمة والعصم في اللغة

بمعنى واحد وهو المنع عن الوقوع في الامر المخوف نحو ولا عاصم اليوم من امر الله واما في الاصطلاح

فقال السحان ع و م و ض القضاه والعصمة من الالطاف هي اللطف في الترك وهو الذي يترك

العبد لاجله المعصية لا محالة و قال الشيخ ف حاكيا عن اهل العدل على ما رواه الحاكم انها

قد يطلق المعصية عندهم على الدلالة والبيان فهي والهدى بمعنى واحد فكل مكلف

معصوم بهذا المعنى قال ولكن لا يطلق لفظ العصمة على الكافر بل يقال عصمه الله

فلم يعتصم لانه قد غلب في الاستعمال على المهتدين دون غيرهم قلنا لو كانت العصمة هي الهدا

فقط لكان يفعله الله لكل مكلف فلم يحسن ان لا يسالها المكلف فيقول اللهم اعصمني

اذ قد فعلت له لما علم ان الله قد هدى كل مكلف فان قال فيلزم ايضاً ان لا يسأل الهدى والمعلوم حسن
قوله اللهم اهدني قلنا ليس المراد هنا مجرد الدلالة والبيان بل معنى اخر وهو زيادة الالطاف نحو والذين
اهتدوا زادهم هدى او له ان تقول والعصمة التي يسألها المكلف هي اللطف في الترك اذ العصمة مستعملة
في المعنيين معاً عنده لا في الاخير فقط والخلاف لفظي لا ثمرة له وقالت المجبرة والرافضة ليس العصمة هي
اللطف بل هي المنع من المعصية بخلق القدرة الموجبة للطاعة اذ لا فعل للعبد حتى يحتاج الى لطف
قلنا ان كانت العصمة هي خلق القدرة كما ذكرتم فلا يسألها المومن اذ قد فعلت له فكيف يطلبها سلمنا
حسن سؤالها وطلبها فهذا منكم على اصل فاسد وهو ان الافعال كلها لله وقد تقدم فساده فرع
واذا ثبت ان العصمة من قبيل الالطاف ونوع منها مخصوص فقد اختلف في عصمة الانبياء والملائكة عليهم السلام
فقال اكثر علماء العدلية والانبياء عصمتهم كذلك لكن قد علم الله انهم يلتطفون فيما هو هم معصومون
عنه فلا يفعلونه والعالم يفعلونه لا اختيار امنهم للخير وتنكباً عن سبيل الهلكة وقيل بل عصمتهم بنية
مخصوصة ركبهم الله عليها فهم لمكانها ينفرون عن المعاصي ويرتاحون الى الطاعات واختار هذا القول
الامام يحيى بن حمزة عليهم السلام والصحيح الجاري على قواعد اهل العدل هو القول الاول وهو انها من قبيل
الالطاف والا لما استحق الانبياء بفعلهم الطاعات وتركهم المعاصي ثواباً ولا عقاباً استحقوا مدحاً ولا ذماً
او لا مشقة عليهم في ذلك حيث لم يفعلوا الا ما يشتهونه ولم يتركوا الا ما ينفرون عنه بل هم كالمحسن الى ذلك لا
اختيار لهم فيه اصلاً ولكان احدنا احق بالمدح في ترك المعصية وفعله الطاعة لعظم ما يلاقيه من الحرج
والمشقة دون الانبياء وكل ذلك معلوم البطلان تنبيه قد علم ان عصمة الانبياء من قبيل الالطاف
كغيرهم لكنها غير مقصورة على العصمة الاصطلاحية بل المراد بها التوفيق والعصمة معاً لا على الاطلاق
بل فيما يؤدي الى كبيرة او منفرة كما سيأتي ان شاء الله تعالى مسألة الاصلح للمكلف اما ان يكون
في باب الدين وفي غيره فالاول يجب على الله تعالى منه ما كان من قبيل الالطاف لا غير ذلك كاصل التكليف
كما تقدم واما الاصلح في غير باب الدين فقالت به ولا يجب على الله الاصلح في غير باب الدين
كمصالح الدنيا نحو الارزاق وقالت البغدادية بل يجب عليه تعالى ان يفعل كلما علمه مصلحة للمكلف
دينية او دنيوية فلو علم مثلاً ان زيداً ينتفع بخلقه او بتكليفه او اسباغ رزقه وجب عليه ذلك
حتماً كوجوب الدين على المدين حتى انه لو قدر اخلاله به لاستحق الذم ورعاً قالوا لو لم يجب ذلك عليه وهو
جود وتفضل لانه يصير مستحقاً عليه كالدين على المدين قال ذلك ابو القسم البلخي قلنا هذا القول
الثاني خطأ منكم في العبارة حيث سميتم الجود والتفضل واجباً والوجوب انما يستعمل فيما كان مستحقاً كالدين
لا في غيره اذ الواجب ما للاخلال به مدخل في استحقاق الذم والجود والتفضل ليس كذلك فلا يسمى
واجباً وقولكم الاول وهو انه واجب حقيقي كوجوب الدين غير ملتزم ايضاً والا للزم محالات ثلثة الاول
انه لو وجب على الله تعالى كل اصلح لاوصل الى كل احد جميع انواع الملاذ والمسار ولاوجد له ما لا
يتناهى من المنافع لانا نعلم ان ذلك اصلح له قطعاً وقوله ما لا يتناهى اي ما لا يوقف له على حد اذ لا يتناهى
الى حد الا والزيادة عليه ممكنة وهي انفع فيجب وليس مراده ان يجتمع في الوجود ما لا يتناهى لانه محال والخصم
ان يقول تلك الزيادة وان كانت ممكنة فلا نسلم خلوصها عن كل مفسدة وانما يجب المنفعة اذا خلت عن سائر

المفاسد ه الامر الثاني انه لو وجب على الله الاصلح لوجب علينا او وجه الوجوب كونه اصلح ولو كان كذلك
لوجب علينا كل ما كان اصلح لنا **و وجبت النافله** علينا لانها اصلح لنا قطعا وليس مراده لزوم ان يجب
على الله الحابه النافله لان الخصم لا يسلم كون ايجابها اصلح ه الامر الثالث انه لو وجب الاصلح عليه تعالى
لوجب عليه الزياده في رفع درجات اهل الجنه **وبلغ كل احد في الجنه مبلغ الانبيا** لانه اصلح لهم لا محاله
وللخصم ان يقول ليس يمكن بلوغ درجة الانبيا الا بالثواب واثابه من لا يستحق الثواب قبيحه ولسنا نوجب
على الله تعالى من المنافع الا ما كان حسنا **به** لعن الكفار الصادر من الله تعالى
ومنا **عدل** لانه فعل حسن وهو حقيقه العدل على ما ذكره ص ولانه حق للاعن واستيفا الحق من الغير
عدل على ما ذكره ع فيما تقدم **و** فيه ايضا **مصلحه لهم** لما فيه من الزجر وقال عباد **د** بن سليمن هو
عدل فقط **ولا مصلحه** فيه لهم اصلا **اذ هو عقوبه** لهم على كفرهم ووجه حسنه الاستحقاق فقط كالذم
وقال الشيخ **م** فيه **زجر** لهم كما ذكرنا ولكنه جار مجرى العقوبه على كفرهم لانه يفعل على وجه الاستخفاف
والاهانه فاحتمل المصلحه اذ لا مانع من كون الشي عقوبه ومصلحه لكنهما دنيويه كما سياتي ان شا الله تعالى فان
قيل دليل ابي هاشم لا يقتضي القطع بالمصلحه فيه بل انما يحتمل احتمالا وهو غير مطابق لدعواه **قلنا**
انما ذكر ذلك الاحتمال ردا على عباد حيث قطع بعدم المصلحه لا للاحتجاج على وقوع المصلحه **مسله**
قال الشيخان ع و م وهو ما في قول جميع البصريه **ويجوز** من الله تعالى **اخترام طفل علم الله انه لو**
كلف امن ومنعه البغداذيه بناء منهم على وجوب الاصلح على الله تعالى **قلنا** قد بينا فيما
تقدم ان **التكليف تفضل** من الله تعالى وانه لا يجب عليه الاصلح في غير الالطاف فبطل ما قالوه به
من المنافع في وجوب تبقيه العبد عقيب اكمال العقل له وسيا[83]تي
انشا الله تعالى واما تبقيته عقيب عصيانه فان كان فيها لطف لغيره وجبت اتفاقا وان كان فيها مفسده
لغيره لم تجز اتفاقا وان لم يكن فيها شي من ذلك فان علم الله انه لا يتوب لم تجب اتفاقا ايضا وان علم انه
يتوب فقد اختلف فيها فقال الشيخان **م** وعبد البصري **واخترام من علم** الله تعالى **انه يتوب لو بقي يجوز**
ولا يجب تبقيته وقال الشيخ **ع لا يجوز** ذلك منه تعالى **اذ هو كالاخلال باللطف** لان تبقيته قد صارت له
لطفا له فيجب عليه تعالى ولا يجوز له اخترامه كما يجب بالاتفاق لو كانت لطفا لغيره كما تقدم اتفاقا وقال
الشيخ **ق بل** انما يقبح اخترامه ويجب تبقيته **لوجوب الاصلح** عليه تعالى على قاعدته السابقه
قد بينا ان اصل التكليف تفضل منه تعالى وكلما كان اصله تفضلا فامتداده تفضل فحينئذ **امتداد**
مده التكليف تفضل كاصله من غير فرق وما قاله ع من ان التبقيه قد صارت لطفا فغير مسلم
لانها نفس التكليف اذ ليس المراد بالتبقيه الا تجدد علوم العقل وما يتصل به من الطلب وزوال الالجا
ونحو ذلك ومن حق اللطف ان يكون امرا اخرا منفصلا عن التكليف وداعيا اليه وما ذكره ق فقد ابطلناه من وجوب الاصلح **وكذا خلاف ق** واصحابه **البغداذيه فيمن علم** الله انه ان ابقاه
ازداد خيرا وعملا صالحا او ازداد خيرا دنيويا ولدي عاجله فانهم يقولون بوجوب تبقيته بناء على
وجوب الاصلح وقد بينا فساده **مسله قال** **ض** عبد الجبار **واذا استوى اللذه والالم في اللطف**
فكانت لطفيه احدهما كلطفيه الاخر من غير تفاضل اصلا كانا كلاهما واجبين على الله تعالى على التخيير

وبفعله احدهما يسقط وجوب الاخر كالكفارات الثلث في حقنا قالت ل وجاز منه تعالى ايثار فعل الالم
الذي يعفو منه الصبر على اللذة الذي يشتهيها وقال الشيخ فلا يجوز ايثار الالم والحال هذه لان اللذة انفع
للعبد لما في الالم من الضرر العاجل قلنا الالم وان كان فيه ضرر فان العوض يجبره حتى يصيره
كان لم يكن ولا نسلم وجوب الاصلح اذا لم يعرى غير الاصلح من وجوه القبح ثم وان سلمنا فلا نسلم ان اللذة
اصلح له لانا نشترط ان يوصل اليه من الاعواض ما لو خير بين اللذة والالم لاختار الالم لمكان تلك الاعواض
فالالم حينئذ هو الاصلح لا يقال ايثار الالم عبث لان تلك الاعواض يمكن ايصالها اليه ابتدا واللطفية التي فيه
حاصلة في اللذة كما قال الامام عليه السلم نصرة لابي القسم لانا نقول هذا يودي الى عدم صحة كون اللطفية
في امرين كان اذ تكون ايثار احدهما بالايجاد عبثا لمثل ما ذكرناه هنا ولا يختص ذلك باللذة والالم
كما هو ظاهر بالتامل وتوضيحه ان الالم المجبر بالعوض صار وجوده وعدمه على سوا وصار ايثار احدهما
كايثار احد المتساويين **مسلة لا خلاف** بين الشيخين ان الالام الدنيوية الحاصلة باقامة الحدود
على المستحقين وعذاب الاستيصال الواقع على الامم السالفة كالخسف والغرق ونحوها مستحقة وان ذلك
كاف في وجه حسنها ولا يستحق بها عوض اصلا ولا خلاف بينهما ايضا في ان ايلام البهائم والصبيان ونحوهم
والالام المومن الواقع في الدنيا لطف من الله تعالى قطعا وانه لابد فيها مع اللطفية من العوض لمن
نزلت به واختلفا في الالام النازلة بالفساق والكفار غير الحدود وعذاب الاستيصال فقال الشيخ
م وكما الالام الفاسق والكافر في الدنيا لطف قطعا ولابد فيه من العوض لهما قلنا كما في المومن
من غير فرق وقال الشيخ ع لا نقطع بذلك فيهما بل يجوز كونه عقوبة لهما كالحدود و
وعذاب الاستيصال فيكون الاستحقاق كافيا في حسنه من غير لطفية ولا عوض قلنا الدليل على ما اختاره
م ما يعلمه من الفرق بين الالم النازل بالفاسق والكافر وبين الحدود التي قاس عليها فان المعلوم وجوب
الصبر عليها وقبح الجزع منها في الالم النازل بها وعكسهما وهو عدم وجوب الصبر وعدم قبح الجزع
في الحدود اذ المعلوم انه لا يجب على المحدود الصبر فيحسن منه الهرب كما هرب ماعز وقد احتج حر الحجارة
ولم ينقم عليه الرسول صلى الله عليه وسلم في ذلك وهذا اوجه فارق بين الالم والحدود فلا يصح ح قياس احدهما
على الاخر فان قيل لم وجب الصبر على الالم هل لكونه لطفا فالحد لطف ايضا عندكم ومعلوم ان لا يجب فيه
الصبر او وجب لما قد تضمن الله في مقابلته من العوض فمعلوم ان الصبر على جلب النفع لا يجب قلنا
وجوب الصبر فيه سمعي لا مجال للعقل فيه فوجه وجوبه هو وجه وجوب غيره من سائر السمعيات وهو
معلوم من فروع الدين **مسله لا خلاف** بين اصحابنا ان الحد لطف للمقيم له لانه واجب شرعي
واما المحدود فاتفقوا ايضا انه مستحق له وانه لا عوض له في مقابلته واما كونه مع ذلك مصلحة له فقال
ع م والحد وان كان مستحقا لا عوض فيه فانه مصلحة للمحدود واختلفا في تلك المصلحة ما هي فقال
ع هي في الدين وهو كونه لطفا له زاجرا عن فعل موجبه وقال م بل هي في الدنيا فقط اذ شرع الحد
للزجر عند ارتكاب موجبه فيترك المحدود معاودة الذنب لاجل ذلك الحد فقط ومعلوم ان التارك
للمعصية لاجله لا لاجل قبحها وامتثال النهي عنها لا يستحق ثوابا وانما يستحق الثواب اذا تركها لقبحها
وحينئذ لا يكون الحد لطفا لان اللطف ما يدعو المكلف الى امتثال ما كلف به على ما تقدم والتارك للذنب

مخافة الذم والعقاب الاخروي والدنيوي لا يعد ممتثلا ولا يستحق ثوابا والتحقيق في ذلك ان من ترك
قبيحا فقد سقط عنه عقابه قطعا ولا يستحق ثوابا الا اذا تركه امتثالا للنهي فقط او تركه ليستحق الثواب
وهو عالم انه لا يستحقه الا في مقابلة الامتثال اذ صار كانه ترك للامتثال ومن فعل واجبا لم يستحق عليه ثوابا
الا مع قصد الامتثال ايضا او حصول الثواب بالشرط المتقدم واما سقوط عقاب تركه فان كان واجبا عقليا
فلا كلام في سقوطه وان كان شرعيا لم يسقط عنه عقاب تركه الا حيث يستحق بفعله ثوابا بل يصير فعله
كلا فعل الا في حالة واحدة وهي حيث فعله لوجوبه فقط من غير نظر الى الامتثال قال الامام عليه السلام فلا يستحق
ثوابا في هذه الحالة ولكنه سقط عنه عقاب الترك قال ولا يبعد ان يستحق عوضا عن المه حال الفعل ثم قال
الامام عليه السلام **قلت** واقامته على التائب زيادة في الزجر له عن معاودة الذنب
وله العوض على الله تعالى لعدم استحقاقه حينئذ **فان قيل** فينبغي ان يسقط استحسان
حسنه في كونه لطفا للمحدود لعدم الاستحقاق كما اتفقا على وجوب العوض **قلنا** كونه لطفا للمقيم
مع العوض كاف في حسنه اذ لا يشترط في الالم كونه لطفا لمن نزل به **مسئلة** اتفق الشيخان على وجوب
تقدم فعل اللطف على الملطوف فيه لانه داع اليه والداعي يتقدم المدعو اليه ثم اختلفا في حد ذلك التقدم
فقال الشيخ **م** ويجوز تقدم فعل اللطف سواء كان منا او من الله تعالى على فعل الملطوف فيه **ولو باوقات**
كثيرة **ما لم يصر** بذلك التقدم **في حكم المنسي** فان صار به في حكم المنسي لم يجز لانه يجب ايقاعه على ابلغ
الوجوه وقال الشيخ **ع لا يجوز** تقدم فعله **باكثر من وقت** واحد وهو وقت الدعاء الذي لا يعقل
اللطفية الا به كما قدمناه **اذ يكون** بتقدمه اكثر منه **في حكم المنسي** في ضعف دعائه الى الملطوف فيه
ومعلوم ان اللطف **من حقه ايقاعه** من فاعله **على ابلغ الوجوه** التي يمكن وقوعه عليها لان فيه ازاحة
علة المكلف كما تقدم **قلنا** ردا على ع لا نسلم ان تقدمه يضعف دعاءه ويصير كالمنسي بل **قد يكون**
التقدم ادعا للمكلف الى الملطوف فيه وذلك معلوم في الشاهد **كمن علم** من حاله وقد طلب منه
الحضور الى الطعام **انه اذا قدم دعاه الى ذلك الطعام** باوقات كثيرة **كان اقرب الى الاجابة**
وذلك **لما فيه من الاعظام** له بتقديم دعائه واذا ثبت ذلك في الشاهد لم يمتنع مثله في الغائب وحينئذ
لا يقطع بمصيره بتقدمه في حكم المنسي **تنبيه مراد** اصحابنا بقولهم ان من حق اللطف ايقاعه على ابلغ
الوجوه هو ان اللطف اذا كان له وجهان في الوجود مثلا وكانت اللطفية في احدهما اكثر منها في الاخر وجب
ايقاعه على ما لطفيته اكثر والمراد بكونها اكثر ان المكلف يفعل عنده من زيادات في الملطوف فيه او في
صفاته التي يقع عليها ولوازمه ما لا يفعله عند الوجه الاخر وتحقيقه ان الوجهين ان علم الله ان المكلف
لا يفعل عند شيء منهما لا يجب ايقاعه على واحد منهما وان علم انه يفعل عند احدهما فقط تعين عليه وان
علم انه يفعل عند كل واحد منهما ما يفعله عند الاخر من غير تفاوت لا في زيادة فعل ولا صفة وجب على
التخيير وكذا لو كان احدهما ادعى للمكلف مع تساويهما فيما ذكرناه وان علم الزيادة عند احدهما مما ذكرناه
من فعل او وصف تعين لانه حينئذ ابلغ في اللطفية **مسئلة** قال الشيخ **م** ويجوز كون فعل زيد
مثلا **لطفا لعمرو** يفعل عنده طاعة او يترك قبيحا وقال **ع لا** يصح ذلك **قلنا** ردا على ابي ع لا مانع من
جوازه كون فعل زيد داعيا لعمرو الى الحسن **كما يجوز كونه** مفسدة **داعيا له الى القبيح** بلا تعاقب هو و[illegible]

ايضا وذلك كتعليم الوالد ولده محاسن الاداب ومكارم الاخلاق فانه ربما كان داعيا له الى الامتثال
وسلوك مناهج الخيرات **تنبيه** فلو اقلو قدرنا ان زيدا لم يفعل ذلك اللطف فقال اكثر الشيوخ
انه لا يكلف عمرو والحال هذه بالملطوف فيه وقيل بل يكلف به ويصير بمثابة من لا لطف له **مسئله**
قال م ويجوز تقديم اللطف على التكليف بالملطوف فيه ما لم يصر في حكم المنسى كما تقدم وقال ع
لا يجوز تقديمه على التكليف اصلا ولا على فعل الملطوف فيه الا بوقت واحد كما تقدم **قلنا** لا مانع
من كونه مع تقدمه باقيا على اللطفيه غير صاير في حكم المنسى كما مر في المسئله السابقه **تنبيه**
ولا يحسن من الله تعالى تقديمه الا حيث فيه غرض اخر غير اللطفيه او حيث كان مع التقدم ابلغ في اللطفيه
والا كان عبثا **فرع** على جواز تقديم فعله كما ذهب اليه م ولا يجب فعله حينئذ سوى كانت
اللطفيه مع التقديم ابلغ او كانت حالته على سوا اذ سبب وجوبه هو التكليف فقط فلا يجب اللطف
حتى يحصل التكليف فلا يجب اللطف المتقدم على التكليف ولا المقارن له لعدم السبب
حينئذ لكن اذا فعل متقدما او مقارنا سقط وجوبه في المستقبل وصار بمثابة الوضو قبل الوقت من حيث
سقط بتقدمه وجوب فعله في الوقت **مسئله اتفق** الشيخان على انه لا تقبح الزياده ولا
النقصان في التكاليف العقليه مطلقا ولا في الوجوب والقبح الشرعيين وقد تقدم ذكر ذلك واتفقا ايضا
على صحه دخول الزياده والنقصان في المندوبات والمكروهات الشرعيه واختلفا في مشقه التكليف
هل تقبح من الله تعالى الزياده فيها فقال م ذلك يصح منه تعالى ويحسن وذلك نحو علمه ان ابليس ممن
يعلم انه يضل بسبب دعائه له الى العصيان وهو يعلم انه لولم يدعه لم يضل وكذا زياده الشهوه
لمن يعلم انه لو لم يزدها لم يعص ونحو ذلك وقال ع لا يجوز شى من ذلك اذ تكون تلك الزياده مفسده
للمكلف حينئذ فلا يجوز فعلها **قلنا** تلك زياده في مشقه التكليف وهي جايزه وانما قلنا انها في
المشقه لان الافعال والتروك التي وقع التكليف بها على حالها وانما زادت مشقتها بدعا بها ابليس
ومنازعه الشهوه لا بقال ابليس قد وجبت مدافعه ابليس ومخالفه الشهوه ولم يكونا واجبين فقد تزايد
الوجوب الشرعي لانا نقول الواجب الشرعي كفعل الطاعه مثلا وجميع ما لا يتم الا به هو شى واحد فقبل
تلبس ابليس وبعده والمانع ابر مشقه ذلك الواجب بعدد محاله يظهر بحقيقه بالتامل وانما قلنا يحسن
تزايد مشقه التكليف لانه زياده في التعريض ليزداد المكلف الثواب فيجوز حينئذ وصارت
الزياده في التكليف على الحد الذي ذكرناه كابتدائه في كون كل منهما تعريضا لمنافع الثواب التي لا تنال
الا به وبهذا يعلم بطلان ما قاله ع من لزوم كون الزياده مفسده لانه يلزم منه ان يكون ابتدا تكليف
من يعلم انه يكفر مفسده ايضا لاستوائهما في كونهما تعريضا **تنبيه ان قيل** اذا كانت العله
في حسن هذه الزياده التي يضل المكلف بسببها كونها تعريضا الى الثواب الاكبر لزم حسن سلب اللطف عن
العبد اذا علم الله ان ثوابه مع سلبه اكثر كما يقوله جعفر بن حرب لان فيه تعريضا الى الثواب الاكثر
كما فيما نحن فيه **قلنا** الزياده فيما نحن فيه من حسن التكليف تحسنت للتعريض كابتدائه بخلاف سلب
اللطف فليس من حسن التكليف فافترقا وفي هذا الفرق نظر والذي يظهر في هذه المسئله انه انما احسن
من الله تعالى زياده المشقه فيما كلفنا لعلمه بانها شرط في لطفيه ذلك الذي كلفناه وعلى هذا فتكون تلك

مسئلة قال **وعرض** الزيادة واجبة عليه تعالى بوجه انه لا يجب علينا شرعي لمجرد الثواب

ومن كان لطفه الذي يفعل عنده الطاعة او يترك عنده المعصية هو في فعل **من افعال الله قبيح** كبعثة

كاذب او فعل مفسدة لاي المكلفين فانه **لا يكلف** بذلك الفعل **الملطوف فيه** كما لو كان لطفه في فعل حسن

ولم يفعله وفي احد **قم** وهو قد منها انه لا يوجب ذلك عدم جواز تكليفه **بل** يجوز ان **يكلف** اذ هو في هذه الحالة

كمن لا لطف له في مقدور الله اذ المستحيل حكمه كالمستحيل ذاتا في امتناع الوجود **وقال ع يستحيل** كون

القبيح داعيا الى الحسن ولا يصح **ذلك** اصلا **قلنا** في الرد عليهم في قديم قوله ذلك القبيح الذي علم

الطاف العبد به **مقدور** لله تعالى **فاذا لم يفعل** للمكلف **لم تزح العلة** لمن لطفه في فعل الله حسن وقدرنا

الله تعالى اخل به **فلا يكلف** ذلك العبد بالملطوف فيه الا اذا علم انه يفعل له ذلك اللطف وعدم فعله

هنا معلوم لانه قبيح ولا يكلف به اصلا فلا يصح جعله كمن لا لطف له في المقدور واما ما ذكره ع فغير مسلم

ولا وجه للاحالة التي ذكرها اذ لا يعلم من وروده ولا دليل عليها اذ لا مانع من كون القبيح داعيا الى الحسن

فبطل ما قاله

فصل في الالام وما في حكمها وما يتعلق بها من الاعواض

وغيرها والالم هو المعنى المدرك لمحل الحيوة فيه مع النفرة عنه والذي في حكمه الغم وهو علم الواحد منا

او ظنه او اعتقاده لنزول مخوف في المستقبل به او عن محبوب واما قلنا ان الغم في حكم الالم لان العوض يستحق

عليهما معا هذا **ثم اعلم ان** الالام منها قبيحة وانما يحسن لوجوه حصنه حتى ان **الجهل بوجوه**

حسنها اصل في ضلال فرق كثيرة كالدهرية فانهم قالوا لو كان للعالم صانع مختار لما صدر عنه

هذه الالام الضارة التي لا غرض لها فيها اصلا **والثنوية** فانهم جعلوا لها فاعلا غير فاعل الحسن لاعتقادهم

كونها شرا محضا **والتناسخية** فانهم لما لم يروا ابدا من القول بحسنها ارتكبوا القبيح ذلك ان ارواح الاطفال

والبهائم قد عصت في هياكل غير هذه فعوقبت في هذه **والبكرية** لما لم يصح لهم ذلك التناسخ نفوا تالم

الاطفال والبهائم اصلا وقالوا انها لا تدرك الم البتة فهولاء كلهم قد ضلوا بسبب جهلهم وجه حسنها منه تعالى

فانكر بعضهم للالم موثرا غير مؤثر النفع وهم الدهرية حيث قالوا انما الطبع والثنوية حيث قالوا

بالثاني **ونفى بعضهم تالم الاطفال لاعتقادهم قبحه** وهم البكرية **وبعضهم قال** في الاطفال والبهائم

ان ارواحهم عصت في هياكل غير هذه فعوقبت في هذه الهياكل وهم التناسخية **وغير ذلك**

من الجهالات الواقعة بسبب جهل وجه حسنها كقول المجبرة انه لا يقبح من الله قبيح وانه يفعل في ملكه ما يشاء

ولو وقع مثل ذلك منا لقبح **مسئلة الالام اما منا او من الباري** سبحانه

ولكل من الوجهين وجه حسن اما الاول فقد قالت المعتزلة **له وجوه حسنها منا** ثلثة فقط وهي

اما استحقاق كالعقوبة بانواع الحدود **او نفع زايد** على مشقتها كالاسفار لطلب الارباح **او دفع** ضرر

بحيث يكون ذلك الضرر المدفوع اكثر من الالم او **اعظم منه** وذلك كالفصد والحجامة وشرب الادوية

الكريهة لدفع مضار هي اعظم منها ونحن نعلم حسن الالم منا لهذه الاوجه الثلثة علما ضروريا **قال**

قيل قد حسن منا الالم لغير ذلك كايلامنا البهائم بذبحها واستعمالها فيما ابيح لنا **قلنا** كلامنا

في حسن الالم عقلا وايلام البهائم انما حسن شرعا فقط وايضا ايلامها حسن من جهة الله حيث اباحه لنا

فلا بد فيه من عوض لها واعتبار لنا وانما حكمنا بوجوب الاعتبار لان خلق النفرة لها عن تلك الالام الحسنة

لمجرد العوض لانه عبث ذكر ذلك الامام عليه السلام ه واما القسم الثاني وهو وجه حسنها من الباري تعالى
فوجهان اما استحقاق كالعقاب او لعوض مع اعتبار كساير الامراض ولا يحسن لمجرد العوض لانه يمكن ايصاله
من دون الم فيكون الايلام عبثا ولا لمجرد الاعتبار لانه لا يتصور في البهايم والاطفال فيكون ايلامها
لاعتبار غيرها ظلما لها فحكمنا بحسنه بانه لابد من مجموع الامرين فالعوض يدفع كونه ظلما والاعتبار
يدفع كونه عبثا كما ذكرنا وقال د بن سليمن الصيمري بل يحسن منه تعالى للاعتبار فقط من دون عوض
وقال اصحاب اللطف وهم بشر بن المعتمر واصحابه بل يحسن منه تعالى للعوض فقط وكل من دون لطف لما مر
الهم لا يوجبون اللطف على الله تعالى قلنا ردا على عباد الالم الواقع من الله تعالى اما ان يكون بغير
مكلف كالطفل ونحوه او بالمكلف وفي كل منهما لا يكفي الاعتبار اما الاول فلان الاعتبار لا يتصور فيه
وحسبه يكون ايلامه لاعتبار غيره من المكلفين فقط ومعلوم ان ايلام الطفل لنفع غيره ظلم له
لانه اضرار به عار عن نفع ودفع واستحقاق وذلك لا يجوز على الله تعالى ه واما الثاني وهو المكلف فلا يكفي
فيه الاعتبار ايضا ذلك ان الاعتبار الواقع بالالم في حق المكلف منفعته الثواب فقط اذ لا نفع غيره
تكن الاشارة اليه ومعلوم ان الثواب هو في مقابلة الطاعة لا في مقابلة الالم بدليل انه يدور على
الطاعة وجودا وعدما وقلة وكثرة فيبقى حسنه الالم خالية عن ما يجبرها وذلك لان المشقة
المكلف حسبه حينئذ حسنه فعل الطاعة وقد انجبرت بالثواب وحسنه الالم وليس يجبرها الا العوض
فانه لم يقل بوجوبه بعث حينئذ خالية عما يجبرها واما الاعتبار فليس بنفع على الحقيقة بل منفعته الثواب
وهو في مقابلة مشقة الطاعة كما ذكرنا تنبيه قد يحسن من الله تعالى الالم للاستحقاق مع اللطفة
كالمجرد عنه والاستحقاق كاف في حسنه الا انهما اذا كانا فيه فالحكيم يقصدهما كما تقدم تطرح ه
مسئلة قد عرف ما ذكرناه وجوه حسن الالم فكلما عرى عنها فهو قبيح فقد عرفت حسنه ان الالم لا
يقبح لعينه بل لوقوعه على وجه خلافا للثنوية فهو قبيح عندهم لمجرد كونه الما فكل الم قبيح ومن
حملوا له فاعلا غير فاعل الخير واما المعتدا ذبه فهم وان قالوا ان الشيء يقبح لعينه لا يجعلون كل الم قبيحا
بل قد بينا فيما سلف ان خلافهم يعود الى العبارة فقط لنا في الرد عليهم على الثنوية انا نعلم ضرورة
حسن شرب الدواء الكريه المولم لدفع المضرة وحسن تحمل السفر المولم للمنفعة ونحوها كالفصد والحجامة
وتحمل مشقة التكسب بانواع الحرف مسئلة والالم من الاجناس المشتركة بين القديم تعالى وبيننا
محدوثه قد يكون من فعلنا كايلام الغير بالضرب والرمي مثلا وقد يكون من فعله تعالى كالامراض
والاحراق ونحو ذلك وقالت الطبايعية بل جميع الالام حادثة بالطبع الذي هو خواص المرور والامزجه
وقالت المنجمة بل حدثت بالنجوم قلنا ردا عليهم الجميع من المعلوم ان الالم حادث مع الحوادث
والالم يكن وقت اولى به من وقت فلابد له من محدث ولابد ان يكون ذلك المحدث قادرا لما مر
في اثبات محدث العالم واثبات كونه قادرا من غير فرق مسئلة قالت المعتزلة ولو خلت الالام
التي من جهة الله عن العوض والاعتبار والاستحقاق قبح منه تعالى اذ هي حسبه مضرة خالصة
وعلم ظاهر خلافا للمجبرة في قبحها حسبه بناء على انه لا يقبح منه قبيح قلنا هذا بناء منهم على
اصل فاسد وهو ان القبح ليس لوقوع الفعل على وجه بل للنهي فلا يقبح منه قبح لعدم النهي

و قد بينا بطلانه في موضعه من كتاب العدل

تنبيه لا يقال الحكم بقبح الالم على تقدير خلوه
من العوض مناف ما تقدم لابي هاشم من انه انما يقبح الاخلال بالعوض فقط لا الالم السابق لانا نقول
كلامنا هنا على تقدير عدم استلزامها لوجوب العوض و ايجابها له في نفس الامر وهناك على تقدير عدم
فعله فقط لا على تقدير عدم وجوبه فافترقا

مسألة قال م ولا يحسن الالم من الله تعالى لمجرد
النفع وهو العوض فقط ولو صرح بالعوض لكان اولى لان مجموع العوض والاعتبار نفع مع انه يحسن الالم
له قطعا و كذا لا يحسن منه تعالى لمجرد دفع الضرر كما يحسن منا لمجرد النفع و دفع الضرر كما تقدم و قال ع واصحاب
اللطف بل يحسن منه تعالى لاجلهما كما يحسن منا قلنا انما حسن منا لانه لا يمكننا الابتداء بذلك النفع والدفع وهو
ممكن للقديم تعالى الابتداء بهما ففعله ذلك الالم عبث لا يجوز من الحكيم تعالى ولعل ابي على بناء على
احد قوليه في دوام العوض فيكون له بذلك صفة لا يحسن لاجلها الابتداء بمثله تنبيه واما الالم
منه تعالى لمجرد دفع الضرر مع الاعتبار فظاهر تعليلهم انه لا مانع منه اذا كان المدفوع به دون المدفوع
وكان المولم بحيث يختار الدفع بذلك الالم والا وجب على الله تعالى عوض الزائد على ذلك

مسألة اكثر الامة ان الطفل والبهائم تالم بالالام التي من جهة الله تعالى كما انها تالم بايلامنا
لها اتفاقا وقالت البكرية انها لا تتالم بما يصيبها من جهة الله تعالى بناء على انه لا يحسن منه الالم الا
مستحقا وهي غير مستحقة قلنا تالمهم بالامراض ونحوها من جهة الله تعالى نعلمه من شواهد
احوالهم ضرورة فالقول بعدمه انكار للضروري فلا يحتاج في ابطاله الى دليله

مسألة ويحسن من الله تعالى الالم ومنا وان لم يستحق خلافا للتناسخية
فزعموا انه لا يحسن الا مستحقا ومن ثم حكموا بان ارواح الاطفال والبهائم عصت في هياكل غير هذه فعوقبت
بما يصيبها من الالام في هذه الهياكل قلنا في الاحتجاج عليهم انا نعلم ضرورة حسن شرب الدوا
ونحوه كالاسفار الشاقة والحرف المتعبة من غير استحقاق في شيء منها ولا طريق الى ما ذكروه
من عصيان الارواح في هياكل اخر كما زعموا والا حسن منا سب الطفل والبهيمة
عند المهما لان ذلك الالم عقوبة لهما على عصيانهما واستحقاق الذم لازم لاستحقاق العقاب لاتحاد
موجبهما وهو العصيان

مسألة اتفق الشيخان على انه يحسن منا عقلا تحميل غير
المكلف المشقة لدفع الضرر عنه كالكي له بالنار والبضع عن الجرح المنتن ونحو ذلك واختلفا في تحميله المشقة
لنفعه فقال م و يجوز تحميل غير المكلف المشقة لنفعه عقلا كالبهائم نركبها لسقيها و نحمل
عليها علفها ونحو ذلك وقال الشيخ ع لا يحسن شيء من ذلك عقلا بل سمعا فقط قال لان الاحيا مختلفون في
اختيار قدر من المشقة لقدر من المنفعة ولانا لا نعلم هل تلك المشقة التي انزلناها بها دون اللذة الحاصلة لها بتلك
المنافع ام فوقها ام مساوية لها قلنا في الرد عليهم يستحسن ذلك عقلا الا فيما علم ان مشقته
دون منفعته فمتى علم احدنا ذلك جاز له تحميلها ذلك الشاق وصار ذلك كتحمله المشقة لنفسه
فانه يحسن اذا كانت تلك المشقة دون ذلك النفع وانما لا يحسن تحميلها المشقة لدفع الضرر اتفاقا مع اشتراط
ان يكون المدفوع به دون المدفوع

تنبيه من شاهد بهيمة غيره ماكول اللحم تجود بنفسها معالجة
لسكرات الموت فليس له ان يعجل موتها بذبحها لتتخلص مما هي فيه الا اذا علم ان الم الذبح دون ذلك الالم

المدفوع بالذبح وقد يرد الامام عليهم ولم يذكره في الشرح مسئلة واما لهم تحصيل المكلف حملها

اخر المشقة لدفع الضرر عنه وقد قيل انه اتفاق بين الشيخين واما الحلف النفع فاجازه ابو هاشم كمن

يقربه ثم بدرع مال لا اصادف له عنها الا مجيبة الدعة فانه يحسن اكراهه على القيام لها وقال ابو الحسين

لا يحسن ذلك عقلا لجواز ان يرى ذلك الرجل ان الدعة اكمل من نفع ذلك المال مسئلة قال

م وقد وجه حسن فعل الضرر من احدنا سوا فعله بنفسه او بغيره حيث

كان غير مستحق ظن حصول النفع او الدفع للضرر واشتراط العلم اذ لا سبيل اليه في الغالب وهذا

معلوم ضرورة في ايلام احدنا لنفسه وما لقياس في غيره وقيل بل وجه حسنه هو السرور الحاصل عند

ذلك الظن والظن بمجموعها هو العلة في الحسن لا مجرد الظن لانه غير نفع بخلاف السرور فهو نفع عاجل فجعله

علة او جزء علة اولى من الغاية اصلا والقائل بهذا هو الشيخ ابو علي وهو بناء منه على ان الحصر السرور يعني

غير الاعتقاد والظن ومن ثم قلنا في الرد عليه السرور هو الاعتقاد او الظن المتعلقات

لحصول نفع او دفع ضرر في المستقبل كما سيأتي في اللطف ان شاء الله تعالى وليس بمعنى زائد على ذلك

فليس وجه حسن الضرر امرا اخرا غير الظن الذي هو السرور بعينه فالتعليل باحدهما هو عين التعليل

بالاخر وحاصله تسليم ان السرور هو العلة لكن لا نسلم انه امر اخر غير الظن مسئلة ع ولا يخرج

الضرر عن كونه ضررا بانتفاعه لنفع او دفع ضرر واستحقاق بل انما يخرج عن كونه قبيحا فقط وقال م

بل يخرج عن كونه ضررا كما يخرج عن كونه قبيحا قلنا لا نسلم خروجه عن كونه ضررا بل انما

يخرج عن القبح فقط اذ هو الم ولا شك في ان الالم ضرر يسمى بذلك ويوصف به على اي وجه

وقع سوى وقع على احد تلك الاوصاف ام لا قال الامام عليهم قلت والاقرب في هذه

المسئلة انها لفظية اذ الخلاف انما هو في مجرد تسميته ضررا وليس ثمة فائدة يستفاد منه فصل في العوض

وهو النفع المستحق لا على وجه الاجلال والتعظيم قالت ه جميعا وكل الم غير مستحق يحصل

بفعله كالامراض ونحوها او امره الحاما كالهدي او ندبا كالاضحية وشرب الادوية والفصد

لدفع المضار او اباحته لذبح البهائم وايلامها بالانتفاع بها الذي ابيح لنا فان العوض عليه تعالى لان

الايلام في الحكم كانه منه والا فعلى فاعله حقيقة كضرب الغير عدوانا او حكما كمن القى صبيا

في النار فالملقي هو المولم حكما فالعوض عليه وان قيل شرب الدوي لزيادة النفع مباح ما اباحه فهل

يجب عليه فيه عوض عليه تعالى قلنا انما يجب بالاباحة حيث كان الالم غير مجبور بالنفع الحاصل بسببه

وانما يكون ذلك حيث كان فاعله غير من نزل به كذبح البهائم لا حيث اتحدا كالسفر الشاق وطلب الربح

وشرب الدوي لزيادة النفع تنبيه اخر والغم كالالم في جميع ما ذكرناه فما كان سببه من الله تعالى

فالعوض عليه كالغم لموت الولد والضيق في الرزق وشدة الخلقة وكذا ما كان بالجائه كالحاصل

لحجر الحاكم وقد طلبه الخصم وشهادة الشهود وقد طلبت منهم الشهادة ونحو ذلك وكذا ما اباحه كالاعلام

رجل لاخر بموت ولده او ذهاب ماله او نحو ذلك لا اذا اخبره بان زيد قتل ولده او اخذ ماله عدوانا

فالعوض على زيد لانه كانه المخبر وان كان الله تعالى هو المبيح للخبر وهكذا كل غم سببه منا فالعوض

علينا حيث كنا متعدين في ذلك السبب تنبيه اخر فان اغتم احدنا بكونه ليس اجمل من غيره

فلا شي له الا اذا مفوض الخلقه وكما لو اغتنم لكونه يبس ملكا فان اغنت المرع لكونها لبست رحلا فيحمل
بنبيه اخر ولو ذهب ولبع اوما له ولم يعلم حتى مات قال الحاكم فلا يستحق عوضا لعدم
ما يوجبه من الم او غم **مسئلة قال** ابن الحكم وغيره من اصحابنا ولا يجوز ان يمكن الله تعالى
حيوانا من ايلام غيره الا حيث علم من حال ذلك الحيوان انه يوافي الاخرة وله من العوض ما يوفى
ذلك الحيوان والا منعه عنه وقبح منه تمكينه منه لان وجه حسن التخليه لكونها لطفا وما وقع فيها
من الم وجب جبره بالعوض والا كانت قبيحه وقال ابو هاشم بل يجوز تمكينه ويكون الذي يوفى عنه هو
الله تعالى ذلك القدر الذي كان يجب على المولم وتلك التخليه حسنه على كل حال اذ لا يصلح عدم امكان
التعويض من الظالم في المستقبل وجها في قبحها لان الشي لا يقبح لما يتبع على ما تقدم **قلنا** ردا على
ابي هاشم ذلك القدر الذي يوفي الله عنه الظالم تفضلا به منه تعالى وليس انصافا لا عقلا ولا عرفا
اما العرف فظاهر فان الحاكم لو تخاصم اليه ظالم ومظلوم فدفع من ماله للمظلوم عن الظالم من غير
ان ياخذ من الظالم شيئا ولا يتوثق به منه فانه يعد متفضلا على الظالم لا منصفا منه واما عقلا فلان
الانصاف انما هو للمجازاة فلا بد ان يصل الى الظالم نظير ما فعل بالمظلوم وهو فوت نفع عليه لا
مجرد الاضرار به من دون ان يوخذ من نفعه لاجل المظلوم شيئا ولابي هاشم ان يقول تمكينه تعالى
من ذلك مع علمه بعدم التمكن من الانتفاء من الظالم بحصول جبر الالم كانه منه وهذا يوجب ان يكون العوض
في هذه الحال عليه لا كونه قبيحا ولا بد فيه ايضا من اعتبار كسائر الالام الحاصله منه تعالى

مسئلة اذا الم احد منا غيره ظلما فوجب فقد وجب عليه حقان احدهما لله تعالى
وهو العقاب والاخر للمظلوم وهو العوض وهو في مقابلة الالم فالاول يمكن اسقاطه بالتوبه
والثاني لا يمكن الا بايصاله ومن ثم قلنا قالت البهاشمة من المعتزله ويجب على الله تعالى ان يستوفي
ولا يسقط عنه بالتوبه الا العقاب
للمظلوم من عوض الظالم التائب وقال ابو القاسم البلخي لا يقتضي الله عنه لان التوبة صيرت الفعل كان لم يكن فيبطل
كل ما هو فرع عنه من عقاب وعوض وحسد كما لا يعاقبه لا ينقص عوضه لانهما فرعان للالم
وقد بطل فيبطل كل ما تفرع عليه **قلنا** ذلك باطل من وجهين احدهما ان ذلك تفضل
من الله تعالى لا انصاف كما تقدم في الرد على ابي هاشم في المسئلة السابقة وثانيهما ان ذلك الالم
حيثيتين كونه معصية وكونه جناية على الغير فالتوبة اسقطته من الجهة الاولى فقط والعوض انما
هو في مقابل الجهة الثانية ولم يسقط بالتوبة وصار العوض كالارش في الشاهد فكما ان الارش
في مقابلة الجناية لا في مقابلة المعصية كذلك العوض وكما لا يسقط الارش بالتوبة لا يسقط العوض
بها ايضا **مسئلة قال اكثر المعتزلة** ويجوز من الله تمكين الجني من ظلم
الغير بانواع الالام والغموم وان لم يكن له من العوض وقت ذلك الفعل الذي هو عين
الظلم ما يقابل ذلك الفعل ويفي به وانما يجوز ذلك من الله تعالى اذا علم من حال ذلك الظالم انه
سيحصل له في المستقبل من الاعواض ما يوفي المظلوم حتى انه لا يوافي العرصة الا والانصاف
منه ممكن ولا بد في هذا التمكين مع ذلك من كونه لطفا او بعوض لما تقدم والا كان فعله عبثا
وقال الموسوي وهو الشريف المرتضى من سادة الامامية بل يشترط في حسن التمكين ان يكون ذلك

قلنا الطالم يستحق في الحال الذي ظلم فيه من الاعواض ما يفي للمظلوم والا قبح التمكين حسبما

في الرد عليه ليس المعتبر في حسن التمكين الامكان الا انفاق وقت الناصف لا وقت الفعل فاذا علم

مسئلة قالت الله انه يوفي الاخرة وله من العوض ما يفي حسن منه التمكين في الحال كما قلنا

البهشمية ولا يجب دوام العوض بل يجوز انقطاعه فلم يفارق التفضل الا بكونه مستحقا فقط وذلك لان

العوض كالاروش المستحقة بالجنايات في الشاهد فكما لا يجب دوامها لا يجب دوامه وقال ق وع

وهو القديم منهما وجماعة من المعتزلة كالصاحب الكافي وبعض البغدادية انه يجب دوام العوض

قلنا الدليل على عدم وجوب دوامه انه لو لم يحسن من الله تعالى الالام الا للعوض الدائم لما حسن

منا ايضا الا كذلك ولو كان كذلك اذ الما حسن منا تحمل المشقة بالاسفار وانواع الحرف لغرض من

العوض اي قدر كان له لانه وان تناهى في العظم والكثرة فهو غير دائم والمعلوم انه يحسن منا تحملها

للمنافع المنقطعة وكذلك يجب في كل الم لان وجوه الحسن والقبح لا تختلف اصلا وهذا فرع على المسئلة

التي فرغنا الان منها والخلاف فرع على الخلاف فيها فقال م اذا كان العوض غير دائم كما قلنا فلا يتزايد

ذلك العوض تاخره كما يتزايد الثواب بتاخره لان الواجب منه هو اجزاء معلومة محصورة بخلاف

الثواب فان المستحق منه لا نهاية له فاذا ما حرلزم ايصال ثواب تلك المدة التي تاخر فيها كما سياتي

في موضعه ان شاء الله تعالى وقال ع بل يلزم مراعاة كالثواب لانهما دائمان معا ويتزايد الثواب

اما كان لدوامه فيلزم مثله في العوض لدوامه عنده قلنا هذا بناء على دوامه ونحن لا نسلمه

كالاروش على ما تقدم في المسئلة السابقة مسئلة قال م ولا ينحبط العوض

بالعقاب حيث يحبط الثواب وقال ع بل يحبط به قلنا انما يثبت احباط العقاب للثواب

للتنافي بينهما ومعلوم ان العوض لا تنافي بينه وبين العقاب فلا يحبط لانه يصح ان يجتمع استحقاقهما

في وقت واحد لعدم التنافي بين صفتيهما بخلاف الثواب فانه مناف للعقاب في صفته فان الثواب

على جهة التعظيم والعقاب على جهة الاهانة وهو يستحيل اجتماعهما فوجب القول بالاحباط

تنبيه الظاهر ان قول ع في هذه المسئلة فرع على قوله في المسئلة السابقة وهو دوام العوض

لانه يستحيل اجتماع النفع والضرر الخالص من غير احباط ولا تكفير فان قيل فهل يقول ع بصحة

تكفير العوض للعقاب كما قال بالاحباط والا فما الفارق قلنا الاحباط والتكفير عنده هو

ان يسقط الاقل بالاكثر ولا يسقط من الاكثر شيء فاذا كان العقاب اكثر من الثواب انحبط الثواب

وانحبط العوض تبعا له واذا كان اكثر سقط العقاب بتكفير الثواب له ولا حظ للعوض في هذا التكفير

فان قيل اليس يصح عندكم ان يوصل الله العوض الى المعاقب في النار ولا يمكن ذلك وهو باق على

اصله في كونه نفعا فقد صار العقاب محبطا للعوض قلنا الاحباط والتكفير عنده هو ان يسقط بقدر

الاقل من الاكثر دائما وهو غير حاصل فيما نحن فيه بل انما يخفف من عقابه بقدر عوضه على وجه

لا يعتد به في اوقات متخرمة ثم يعود العقاب كاملا مسئلة قال الاكثر من المعتزلة ولا

يسقط العوض بالابراء الصادر من مستحقه وقال ابو الحسن البصري بل يسقط به لانه كالاروش

وهي تسقط به اتفاقا فكذا العوض قلنا ليس صاحب العوض عالما بكميته ولا اليه استيفاؤه و لا

بل إلى الله تعالى فكذا الّتي اليه اسقاطه وصار صاحبه بالنسبة اليه كالصبي بالنسبة الى ماله فكما ليس الى الصبي استيفاؤه له واسقاطه فكذا من له العوض خلافاً لقاضي ابي الحسين على الاروش قوي واما قول ابي عبد الله مختاً في هذه المسئلة بان صاحب العوض لو عرف قدر ما سمحت به نفسه فابراه عنه كابراء المغرور فلا يصح فقد نظره الامام عليه السلم بان العوض المستحق على الواجب في الشاهد ليس بالمختار عنده الالم بل القدر المساوي له كالاروش فالابراء منه كالابراء من الاروش في **مسئلة**

ولا يقع الانتصاف بين المتظالمين **بالثواب والعقاب عندنا بل بالاعواض** وقالت المجبرة لما نفت الاعواض بل يقع التناصف بالثواب والعقاب فيعطى فيعطى المظلوم من ثواب الظالم وان لم يكن له ثواب طرح عليه من عقاب المظلوم وان لم يكن له عقاب زيد في عقاب الظالم والدليل على ما ذهبنا اليه ان الانتصاف بغير الاعواض قبيح **اذ لو انتصف** الله تعالى المظلوم **بالثواب** الذي يستحق الظالم **لعظم من لا يستحق التعظيم** لانه قد يكون ذلك المظلوم ممن لا يستحق ثواباً ولا عقاباً كالصبيان والبهائم **وهو قبيح** ثم تقدم الا ان المجبرة في هذه المسئلة بنوا على نفي القبح العقلي وقد تقدم الكلام فيه

مسئلة و الاكثر **ويبعث البهائم لتعويضها** حتماً ووجوباً على الله لان تعويضها واجب وهو لا يتم الا ببعثه فيجب وقال م لا نقطع بوجوب بعثتها لانها **يجوز ان تعوض في الدنيا فلا تعاد** حينئذ لعدم الموجب للاعادة ثم اختلف الاكثر في حكمها بعد الاعادة فقال عباد انها تحشر ثم توفر عليها عوضها **ثم تبطل** بعد ذلك اما بتصييرها تراباً كما ذكره بعض المفسرين في قوله تعالى ويقول الكافر يا ليتني كنت تراباً او بغير ذلك وقال ع بل تعوض **ويدوم عوضها** بناء على القول بدوام العوض وقال بعضهم يجوز ان يدخل الله النار منها ما كان بعضاً منفوراً عنه كالحيات والسباع مع كونها ملتذة بذلك ويدخل الجنة منها ما كان يحسن الصورة محبوب المنظر **قلنا** في الرد عليهم الجميع **المقطوع به هو الاعادة لمن** مات **وله عوض** للدليل السابق دون من مات ولا عوض له ويكون موته مفاوضة من دون الم فانا لا نقطع بوجوب اعادته وان كان قد ورد في السمع ما يدل على اعادة جميع الحيوانات نحو قوله تعالى ثم الى ربهم يحشرون **واما كيفية التعويض** وحالها بعد استيفا اعواضها فانما نعلم **بالسمع** اذ لا مجال للعقل فيه ولا يمتنع ان يديم الله التفضل عليها بدوام الجنة والنار **مسئلة** وجوب انتصاف المظلوم من الظالم المكلف معلوم عقلاً ومتفق عليه بين المعتزلة كما تقدم واما غيره فقال الاكثر **وكذلك ينتصف من** غير المكلفين نحو **البهائم والاطفال** والسباع والطير **حتماً** ووجوباً عليه تعالى لان التخلية مستلزمة لذلك **والا** لقبحت تلك التخلية **و لم** يحسن منه تعالى ان **يمكن** القوي منها من الضعيف وذلك التناصف هو بان ياخذ للمظلوم من عوض الظالم وقال **ق لا** يجب على الله تعالى ذلك بل لا يحسن لان التناصف باخذ العوض نوع من العقاب وهي لا تستحق عقاباً قال الامام عليه السلم **قلت والاقرب** عندي في ذلك العوض الذي يستحقه غير المكلف من جنايته بعضهم على بعض **انه على الله** تعالى كما ذهب اليه ابو الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي والامام يحيى عليه السلم لانه قد ثبت وجوب العوض عليه تعالى حيث كان الالم باباحته فكذلك هنا **اذ تمكينه**

تعالى لبعضها من بعض مع عدم العقل الزاجر كالاباحة بدليل انه لا مكروه ولا مندوب كالمباح سوى

تنبيه قال الامام عليه السلام ولا بد في هذه الالام الصادرة من البهايم ونحوها من لطفية والالم يحسن منه تعالى خلق النفرة عنها وبعد العلم انه كل الم غير مستحق سواء كان من الله تعالى او من غير المكلف او من المكلف فلا بد فيه من اللطفية مع العوض اما من فاعله او من غيره كما مر تفصيله في اثناء المسايل المتقدمة وقد يقال كان وجه حسن الفرع كونها من تمام التكليف فلا يجب كونها لطفا

فصل في الكلام على مسايل متفرقة لا تختص بباب دون باب

مسئلة اجمعت المعتزلة والامامية على ان التكليف ضربان عقلي وسمعي وعلى انه لا يصح انفراد السمعي عن العقلي وانما اختلفوا في العكس فقالت له وكذلك يصح ايضا انفراد التكليف العقلي من السمعي فيجوز ان يكون في المكلفين من الامم السالفة من لم يخاطب بشريعة فقط بل انما كلف بالتكاليف العقلية وكذا في هذه الامة بان يكمل عقله قبل البلوغ الشرعي وقيل اما في هذه الامة فلا يتفق ذلك وان كان يصح اذ قد جعل الله البلوغ علامة للتكاليف كلها فيقطع بان كمال العقل انما حصل عنده فقط لا قبله للاجماع على ان اولاد عبدة الاوثان مثلا حكمهم قبل البلوغ حكم ابائهم مطلقا فلو جوزنا اكمال عقولهم قبل البلوغ لجاز كونهم حينئذ مسلمين وقالت الامامية لا يصح افتراق التكليفين العقلي والسمعي اصلا بناء على ان جميع التكاليف مستفادة من الامام المعصوم كلها عقليها وسمعيها اما السمعية فظاهر واما العقلية فلان ادراك العقول مستمد من نور الامام الفايض من النور الالهي كما هو معروف من مذهبهم **قلنا** الدليل على صحة ما ذهبنا اليه ان التكاليف الشرعية كلها مصالح في العقلية اما الواجبات فانها الطاف واما القبايح فمفاسد واما ما سواهما فمسهلات لما سواها واذا كان وجه التكليف بها كونها مصالح والمعلوم انه يمكن ان يكون من الناس من يعلم الله انه لا لطف له الا المعرفة فاما هي فهي لطف لكل مكلف قطعا ويعلم انه لا مفسدة في حق ذلك المكلف فيكون تكليفه حسب العقليات فقط ويصح وقوع ذلك الان ايضا كالصبي قبل البلوغ وما ذكره المانع ضعيف اذ كون حكمهم حكم ابائهم امر شرعي يصح التعبد به ولو كانوا من اهل الثواب في نفس الامر ولهم على ذلك عوض من الله تعالى

مسئلة اتفق الناس على صحة خلو القديم تعالى من الاخذ والترك والاخذ هو الفعل الذي يباشره الفاعل في الحال والترك هو ضد ذلك الفعل وربما سمي تاركا ومتروكا واختلفوا بعد ذلك في الواحد منا فقال م واكثر المعتزلة وكذلك يجوز خلو العبد ايضا من الاخذ والترك وقال ع وق وجميع المجبرة لا يصح خلوه عنهما لكن قال ع بانه قد يخلو منهما بالفعل لكن اتفق عليه في تنويمه واما من غير مانع فلا وغيره لم يفصل

قلنا في الرد عليهم اذا لم يصح خلو العبد عنهما لزم ذلك في كل قادر فلزم في البارى تعالى ان لا يخلو منهما اذ صحة الفعل حكم يرجع الى القادرية لا الى القدرة والقادرية ثابتة للقديم تعالى فتثبت صحة الفعل على الحد الذي ثبت في الشاهد فاذا لم يصح الخلو منهما في الشاهد لم يصح ايضا في القديم وايضا نحن نعلم وقوع الخلو في الشاهد اذ المستلقي على قفاه لجميع جوارحه الساكن عن جميع الحركات خال عنهما غير فاعل لحركة ولا سكون وانما ذلك السكون من فعل الله متولد عن الثقل كسكون

سائر الجمادات فقد خلا عن الصدق وايضا فان احدنا غير مريد لحركات اهل الصين مثلا ولا كاره لها واما الاعراض فليس لمعنى اذ لا حكم له يستدل به عليه **تنبيه** في الدليل الاول نظر لان قادرية القديم ليست كقادرية العبد في تعلقها واحكامها بدليل صحة ان تكون لها تعلقات كثيرة مختلفة في الوقت الواحد بخلاف الشاهد **مسئلة قالت** بهشم **و** النفي وهو **ان لا يفعل** القادر ما هو قبيح منه **جهة استحقاق** ثواب **و** مدح **و** ان لا يفعل ما هو واجب عليه جهة استحقاق عقاب **وذم** فمنشأ الاستحقاق هو نفس النفي الصرف **كالفعل** للقبيح وللواجب فانه منشأ استحقاقهما اتفاقا وقال الشحام **ع وقـ لا** يصح ان تكون النفي جهة للاستحقاق اصلا لانه غير حاصل بقدرة العبد ولا تاثير ولان العبد لا يخلو عن الفعل اصلا فلا يكون ان لا يفعل نفيا محضا بل هو فعل الضد فيتوجه الاستحقاق اليه **قلنا** اما كون النفي غير تاثيرة فمسلم لكنه واقف على اختياره فجرى ذلك مجرى التاثير واما كون العبد لا يخلو عن فعل هو **بناء على اصل فاسد** وقد تقدم ابطاله وايضا **حسن ذم من اخل بالواجب معلوم** ضرورة **من غير نظر الى** صدور **فعل** من ذلك الذي ترك الواجب فان من بلغنا انه ترك الواجب بعدا احسن منا ذمه وان لم يخطر ببالنا ما فعل في ذلك الوقت وهل فعل شيئا ام لا فلولا ان النفي هو جهة الاستحقاق لما حسن منه منا ذلك **تنبيه** من اصر على ترك واجب لم يتجدد استحقاق العقاب عليه في كل وقت حتى كانه فعل في كل وقت قبيحا لان جهة الاستحقاق واحدة وهو اخلاله بذلك الواجب **تنبيه** اخر من فعل فعلا منع الواجب من وقوعه فهو مخل بواجب وفاعل القبيح وهل يستحق على كل منهما عقابا ام على احدهما ذكر الشيخ م في بعض كتبه انه يستحق على الفعل لا على النفي لان التعلق به اولا اذا وجد وذكر في بعضها انه يستحق عقابا واحدا عليهما معا لانهما كالشيء الواحد لاتحاد اصلهما وهو الاخلال بالواجب قال الحاكم وهذا الذي يختاره الشيوخ اصحابنا ولا قائل بانه يستحق عقابين معا **تنبيه اخر** اما من فعل قبيحا كاحد حق الغير وترك واجبا كالصلوة فلا مرية في انه يستحق عقابين لتمامها المعصيتين بحيث يصح كون كل واحد منهما كبيرة دون الاخرى وعكس ذلك من فعل واجبا او مندوبا وترك به قبيحا فانه يستحق ثوابين ايضا وياتي على قول ع وقـ انه لا يستحق في الاول الا عقابا وفي الاخرى الا ثوابا وهو ظاهر لانه لا استحقاق الا على فعل ولم يفعل الا فعلا واحدا

كتاب النبوة وما يتعلق بها

من ذكر المعجز واحكامه وشرائطه ونحو ذلك والنبوة والنبي يستعملان بالهمز وعدمه وسياتي لذلك مسئلة مفردة ان شاء الله تعالى والنبي في الشرع هو البشر المتحمل للرسالة عن الله عز وجل الى الخلق من غير واسطة بشر والبشر الذي في اول الحد اخرج الملئكة والذي في اخره اخرج العلماء **مسئلة** اتفق **اكثر العقلاء** على ان **بعثة الانبياء حسنة** لا قبيحة **وجائزة** منه تعالى لا ممتنعة وقالت **البراهمة** انها قبيحة **لا حسن** اصلا **اذ العقل كاف** في ادراك القبيح والحسن فيجب العمل به **ولا يقبل ما خالفه** فانا نعلم بعقولنا ضرورة قبل الانبياء قبح ذبح البهائم كما نعلم قبح كل ظلم ونحو ذلك من علوم العقل فلو قبلنا من الانبياء الحكم بحسنه لكنا قد ابطلنا حكم العقل الذي لا يصح رفعه ولا يجوز نسخه ولكنا نجوز ان ياتي بعض الانبياء بحسن الظلم والكذب

وجميع القبائح العقليه فيبطل العقل اصلا وهو محال **قلنا** لم تجعل الشرع مثبتا لما قد ادركه
العقل فان في العقل عنيه عنه بل لمصالح لا يهتدي اليها العقل بعضها لطف وبعضها مفسدة ومن المعلوم
انه ... ومفاسد تكون معلومه لله تعالى ...
بل تكون تلك البعثه بنفسها لطفا لنا ايضا واما ما ذكروه في نحو ذبح البهائم فان العقل لم يحكم بقبحه الا لاندراجه
تحت ماهيه الظلم الذي هو علة القبح واما كان ظلما لتعريه عن النفع والدفع والاستحقاق فلما اباحه الشرع
علمنا انه قد ضمن لها عوضا يقابله فارتفع عنه حقيقه الظلم فزال القبح لزوال علته وهذا غير مصادم
للعقل وانما يكون مصادما له لو رفع قبح الظلم اصلا الذي قضى به العقل وليس كذلك

مسئله

البعثه من الله تعالى ... للمبعوث اليهم ... لعلمنا بالطاف و... في
وهي التكاليف الشرعيه ... وقد يحسن ايضا لان الذي يحصل بها يمكن حصوله
بغيرها على سوا فانهما يكونان واجبين على الله على التخيير ... منه تعالى ... عليه لاتحاد
وجه الحسن ووجه الوجوب فيها وهو كونها لطفا ومن لا يوجب اللطف على الله تعالى يقول بانها
تحسن ولا تجب وقال الشيخ ... انها ... منه تعالى ... لان
هذا كاف في حسنها ومخرج لها عن كونها عبثا ... من المصالح ... قد ...
وقال ... انها تحسن منه تعالى لغير ذلك ايضا اما ... ككثير الثواب من غير ان
يعلم بها ما لولاها لما علم لاجل ... للمكلفين ... لهم ... ويكون ذلك التاكيد
وتلك الزيادة في التنبيه والتحذير اما ... قد سبق ... من التكاليف التوحيديه الثابته العقليه
للتكاليف الشرعيه الثابته ... من غير ان يكون قد التمس شي من احكام تلك
الشرعيه واحتج ع بان المقصود بالبعثه حصول اللطف للمكلفين وهو حاصل باحد هذه الوجوه
السابقه وذلك كاف في حسنها بل في وجوبها و **لنا** في الاحتجاج على ما ذكره المتقدم من انه لا بد فيها
من تعريف مصلحه لا يهتدي اليها العقل انه لا يحسن من الله تعالى ... نبي ... تدل على صدقه
وهو متفق عليه ... عقلا لدفع ضرر ... المعلوم انه ...
في ذلك المعجز ... لكون النظر حسنئذ دفعا للضرر الذي هو الخوف اذ لا وجه لوجوب
النظر غير ذلك المعلوم انه ... من ترك النظر ... الدنيويه
من مفسدة او لطف وهي التكاليف الشرعيه فبذلك التجويز يحصل الخوف فيجب النظر دفعا للضرر كما هذه
هي الطريقه في وجوب معرفه الله تعالى وللقائل ان يقول مجرد التجويز كاف في التخويف كما ذكرتم
فمن اين انه لا بد من وقوع ذلك المجوز لجواز ان يبعث بعض الانبيا لا لتعريف مصلحه بل لشي مما ذكره
ع ويجب النظر في معجزته لتجويز ان يكون مبعوثا لتعريف مصلحه فان ع وذلك كما في بعثه النبي بنبي اخر
لمجرد التاكيد والتقويه واصحابنا يمنعون ذلك ويقولون لا بد فيه من تعريف مصلحه اخرى لم تعلم من

مسئلة ولا يجب على الله تعالى البعثه بل لا يحسن ايضا ...
سوى كان المبعوث اليه واحدا او اكثر اما كون ... لطفا للمبعوث نفسه فلانها من تكاليفه الشرعيه وقد عرف انها جميعها الطاف في العقليه واما كونها

لطف للمبعوث اليه فلذلك ايضا ولانه لابد من العلم بالمصلحة لا تعلم الا بها وتلك المصلحة من قبيل الالطاف
وما يتوقف عليه اللطف فهو من توابعه في اللطفية وقالت بل كما يجب على الله تعالى البعثة لمصالح الدين
تجب لمصالح الدنيا ايضا وذلك لتحصيل الغايات والمعادن والصنائع والسموم والادوية
والاغذية قلنا في الرد عليهم عليه ذلك بناء على وجوب الاصلح على الله تعالى دنيا كان
او دينيا وقد مر ابطاله مسئلة ولا رسول الا بوحي من الله تعالى اما على لسان ملك
بكلام ظاهر او بكلام خفي يلقى في باطن سمعه من قبيل الخاطر او بكلام يخلقه الله في جسم
كالحصى والشجر لابد للرسول ايضا من معجز يدل على صدقه ولابد ايضا من شريعة يأتي بها الى الناس
متجددة لم يرسل بها نبي قبله او احيا شريعة مندرسة قد ارسل بها نبي قبله لكن قد اندرست
والمجدث قليل ذلك النوع المجدد او المندرس او كثير فان تعريف الالطاف يجب على الله
تعالى قلت او كثرت ومن ثم قال اصحابنا لو علم الله ان لبعض المكلفين لطفا في بعثة نبي لتعريفه
لطفا او مفسدة لوجب عليه ذلك لكن يشترط ان تكون في تلك البعثة لطفية لذلك النبي كما تقدم ولما كانت
شريعتنا صلى الله عليه وسلم خاتم الانبيا وجب على الله تعالى حفظ شريعته بحفظ القران واصول السنة
لئلا تندرس فيحتاج الى نبي اخر ويرتفع التكليف قبل قيام الساعة واذا قد ثبت ان الرسول يشترط
حصول الثلاثة الاوصاف المتقدمة فكذلك النبي وذلك لانه لا فرق بين الرسول والنبي
في الشرع عند اكثر المعتزلة بل معناهما واحد وهما مترادفان وقالت الحشوية بل انما يشترط
اجتماع تلك الاوصاف في الرسول دون النبي لانه غيره ولذلك قالوا انه يصح ان يكون الشخص
نبيا من غير وحي ولا معجزة ولا شريعة لا متجددة ولا احياء مندرسة بل يكون له شعورات
والهام يفارق بهما سائر البشر قلنا اذا نبأ الله تعالى نبيا فالمعلوم انه لا دليل عليها
الا المعجز لانه لابد من طريق الى نبوته والا فالنبوة عبث حسنه فان قيل يصح ان يكون
متنبيا الى نفسه ولا يحتاج الى شئ من الاوصاف الثلاثة حينئذ قلنا هذا لا معنى له لان النبي هو
الرسول والشخص لا يكون رسولا الى نفسه ولذلك حكمنا بانه لابد من مصلحة في النبوة للمبعوث
والمبعوث اليه لما مر في المسئلة السابقة وقد ذهب كثيرون الى الفرق بين الرسول والنبي منهم
قاضي القضاة والزمخشري بان الرسول من بعث بكتاب وشريعة لم تعرف الا من جهته والنبي من بعث
ليقوم بشريعة جاء بها غيره او لاحيا مندرسها كاكثر انبياء بني اسرائيل بعد موسى فانهم مقررون
لاحكام التوراة ومجددون لمندرسها وحينئذ لا يلزم في كل نبي ان يكون له شرع جديد او
احيا مندرس بل يجوز ان يكون مقررا للشرع السابق كما ذكره ع فيما تقدم واحتجوا بظاهر قوله
تعالى وما ارسلنا من رسول ولا نبي والعطف يقتضي التغاير وبقوله عليه السلم وقد سئل عن الانبيا
مائة الف واربعة وعشرون الفا فقيل فكم الرسل منهم فقال ثلثمائة وثلثة عشر وكذلك يصح ان يعلم الله
المصلحة في بعثة نبيين او اكثر بمعجزة واحدة تظهر على يدي احدهما ويكون مدعيا للنبوة صاحبه
او مصدقا له في دعواه ويكون لهما كتاب واحد وشريعة واحدة كما في موسى وهرون واولاد يعقوب
وغيرهم وقد قوى الامام عليه السلم هذا القول عكس ما ذكره السيد ما تقدم في الشرح مسئلة والمعجز

هو الفعل الدال على صدق دعوى المدعي للنبوة ولأ معجزة الا باربعة شروط ذكرها في الكتاب

الاول ان يكون من فعل الله كاحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وانشقاق الجبل ونحوه فالمعجز في الحقيقة هو اقداره على ذلك وهو من فعل الله تعالى ه والشرط الثاني ان يتعذر مثله

متناعاده ولو دخل جنسه في مقدورنا كالقران وقيل بل شرطه ان لا يدخل جنسه في مقدورنا كقلب العصا حية قال بذلك اليهود قلنا ردا عليهم القصد بالمعجز الدلالة على صدق المدعي و يكفي في ذلك ان يعجز مثله فيعرف به انه من فعل الله تعالى فيكون دالا على صدق المدعي لانه بمثابة التصديق له وتصديق الكاذب لا يجوز من الحكيم الشرط

الثالث انه لا بد ان يقع عقيب الدعوى من المدعي للنبوة والا يجوز تاخره وافقا اتفاقا ولم يكن بان يدل على صدقه اولى من غيره لعدم الخصوصية والمراد بعقيب الدعوى الوقت الذي يطلب منه ظهوره فيه وبعده لان في عدم ظهوره حينئذ دلالة على كذبه وتكذيب الصادق لا يجوز من الحكيم والشرط الرابع ان يظهر ذلك المعجز مع بقاء التكليف والا يجوز ان يكون خارقا للعادة من جملة الخوارق الحادثة بعد ارتفاع التكليف كطلوع الشمس من المغرب وخروج الدابة ونحو ذلك وهذا الرابع لا حاجة الى اشتراطه لان الكلام هو في المعجز الدال على صدق المدعي للنبوة المستلزمة لبقاء التكليف بل لا بد فيها من تكليف جديد على ما مر واذا اجتمعت في المعجز هذه الشرائط دل على صدق المدعي لان اظهاره والحالة هذه تصديق له وتصديق الكاذب قبيح

مسئلة فان اختل الشرط الثالث من هذه الشروط بان كان متقدما على الدعوى فقد منعته هشيمة وقالت انه لا يجوز تقدمه على الدعوى كما تقدم وقال بل يجوز لكن تقدمه حينئذ ارهاصا اي توطئة وتمهيد وان كان ذلك المعجز بمجرده لا يدل على صدق الدعوى الواقعة عقيبه بل لا بد من معجز اخر قال ف وذلك المعجز المتقدم كقصة الفيل وقصة الغمامة في حق نبينا صلى الله عليه وسلم اما قصة الفيل فهي المشار اليها في القران بقوله تعالى الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل الى اخره السورة وهي مشهورة وكانت عام مولده صلى الله عليه وسلم وكانت من معجزاته واما قصة الغمامة فقد رويت له صلعم في بعض اسفاره مع عمه ابي طالب الى الشام ومرة اخرى في سفره بمال خديجة فكانت الغمامة تظلله صلعم في هذين السفرين في حر الهاجرة وتدور معه حيث دار قلنا في الرد على ف المعلوم ان المعجز المتقدم على دعوى النبي للنبوة كما ذكره لم يتعلق بدعواه البتة بل ذلك المعجز معه ومع غيره على سواء فيجوز اتفاقا كسائر الاتفاقات التي لا يقصد بها التصديق لشخص دون غيره لعدم الخصوصية كما ذكرنا وانما يلزم من تجويز ظهور المعجز على عمومه في الحال بل لنبي سيبعث في المستقبل ان يكون المعجز الواقع بعد الدعوى معجزة لنبي اخر سيأتي لا لمن ظهر على يديه فانه يصلح ان يكون لكل واحد منهما فلا يقطع بكونه لاحدهما دون الاخر واعلم ان هذا الرد انما يستقيم لو كان ف يجعل المعجز المتقدم على الدعوى دالا على الصدق واما اذا لم يجعله كذلك بل جعله ارهاصا وتوطئة فلا بل انما يكون تقدمه حينئذ من قبيل الالطاف الباعثة على تصديقه

في المستقبل وقبول معجزته المتعلقة بدعواه المطابقة لها وقد اجاب بعض اصحابنا عن ما دلوه فاسم فضه
الفيل والعامه بانهما كانتا معجزتين لنبي كان في ذلك الوقت قيل انه خالد بن سنان ولهذا قال النبي صلى الله عليه
وسلم في ابنته وقد اتت اليه ان اباها نبي ضيعه قومه وقد استبعد ذلك الامام عليه السلم فهذا الحكم تقدم
المعجز واما تاخيره فلا خلاف في جوازه ولكن انما يجوز تاخيره ان اخبر به ذلك النبي
ووقع مطابقا لخبره والا فلا يجوز وقوعه حينئذ لانه ان لم يخبر به لم يتعلق به وان لم يكن مطابقا كان
دالا على كذبه وكل ذلك لا يجوز **مسئلة قالت** البهشمية والمعتزلة والمعجز الخارق الدال على صدق
المدعي للنبوة لا يجوز من الله تعالى اظهاره لغيرهم اذ فيه حط لمرتبة الانبيا عليهم السلام وتنفير
منهم حيث لم يظهر عليهم الا ما ظهر على غيرهم ممن ليس بنبي وقالت الامامية بل يجب اظهاره
للائمة بناء على انهم كالانبيا في منزع الاحكام والعصمة والوحي وستاتي ابطال كلامهم وقال د بن سليمان
يجوز اظهاره على افراد من الناس اولي صلاح وعلم هم حجج لله تعالى في كل زمان على اهله
فتكون تلك المعجزة كرامة لهم وحجة على وجوب اتباعهم وان لم يكونوا انبيا وقالت الملاحمية
اصحاب محمود بن الملاحمي والحشوية بل يجوز من الله تعالى اظهاره للصالحين من سائر الناس وهذا اقرب
من قول عباد ثم ان بعض هولاء المجوزين لاظهاره على غير الانبيا يسميه في هذا الحال معجزا لعجز غيره عنه
وبعضهم يسميه كرامة لا معجزا اذ المعجز في ذلك الصالح الذي ظهرت على يديه عن الانبيا امثالها
العرف قد صار مخصوصا بما يدل على صدق المدعي للنبوة دون غيره وهذا خلاف لفظي وقالت الاشعرية
يجوز اظهاره للصالحين كما ذكره من قبلهم ويجوز ايضا للكفرة جميعا لمن لا يدعي الربوبية كعباد
الاوثان ومن يدعي الربوبية كفرعون والنمرود ولا يجوز اظهاره لمن يدعي النبوة كاذبا لانه
تصديق للكاذب وفي تجويزه هدم الشرائع وذلك نقض لا يجوز على الحكيم بخلاف من يدعي الربوبية
كاذبا فان اظهار المعجز له ليس بتصديق له لقيام البراهين العقلية على كذبه واما المدعي للنبوة فلا طريق
الى صدقه او كذبه الا ظهور المعجز او عدمه فاظهاره عليه تصديق له قطعا **قلنا** ردا على الاشعرية
تجويزهم اظهاره على الكفار بناء اصلهم الفاسد وهو نفي التقبيح العقلي والقول بانه لا يقبح من الله
تعالى قبيح اصلا ويلزمهم تجويزه على من يدعي النبوة كاذبا ايضا فلا وجه لمنعهم اياه والنقض المذكور
ان لم يرجع الى التقبيح العقلي فلا حقيقة له ثم قال الامام عليه السلم **قلت اما ظهوره على الصالحين**
كما ذكرته الملاحمية فلا يمتنع عندي فيما يدخله بعض لبس كشفا العلل واهلاك الظالم ونحو ذلك
لا الخوارق الباهرة كفلق البحر وقلب العصا حية واحيا الموتى ونحوها فانه لا يجوز الا على
الانبيا ولا يجوز اظهارها لغيرهم من الصالحين لما فيه من حط مرتبة الانبيا حيث لم يتميزوا
على من تقدم الا بما هو حاصل لغيرهم ممن ليس بنبي وهذا الذي قاله الامام عليه السلم ليس مخالفا
لمقالة البهشمية لان ما دخله بعض لبس لا يصلح بمجرده معجزة دالة على النبوة اذ العلم بكونه خارقا
شرط في كونه دالا على الصدق وهم انما منعوا من ظهور المعجز الدال على صدق النبي لمن ليس
بنبي وذلك لا يكون الا خارقا قطعا فكان ما اجازه الامام عليه السلم متفقا عليه كما اشار اليه في شرحه
فرع من ادعى النبوة كاذبا وادعى معجزا له يصير بها صادقا فانه لا يجوز من الله تعالى اظهاره بين يديه

من المعجز اجماعًا واختلفوا في جواز فعل بعض ما اراده نحو ان يدعي زيادة شي فينقص فقالت **هشيم ولا يجوز** من الله تعالى **فعل بعض ما اراده ذلك الكاذب** قصدا **لتكذيبه او عدم فعل مراده كاف في ذلك** فانه يعلم كذبه بعدم ظهور ما اراده ففعل نقيضه عبث حسنٍ لا يجوز من الحكيم وقال **بعض اصحابنا بل يجب** على الله تعالى فعل بعض ما اراده ليكون ابلغ في تكذيبه **كقصة مسيلمة** كذاب اليمامة فانه لما نقل ان رسول الله صلعم بصق في بير كان ماؤه ملحا فعذب ببركته صلعم فقال اصحاب مسيلمة له افعل لنا في هذه البير كما فعل محمد لاصحابه فبصق في بير فغار واشتد ماؤها والبهاشمة يمنعون صحة هذه الرواية لان بقي البير على حالها كاف في التكذيب قال الامام عليه **قلت** **ان كان** فعل البعض **ادعى الى تكذيبه وجب** على الله تعالى فعله لان ذلك بمثابة اللطف وهو يجب ايقاعه على ابلغ الوجوه **والا لم يجز** من الله فعله لانه عبث كما ذكرته البهاشمة فان صحت قصة مسيلمة حملت على هذا **مسئله**

لما اشترك المعجز والشعبذة في ان مظهر كل واحد منهما يدعي به التميز والفضيلة على من عداه ذكر اصحابنا بينهما فروقا وقالوا **والمعجز يفارق الشعبذة** بوجوه ثلثة الاول **انه يمكن** في الشعبذة **تعلمها** والوصول الى كيفيتها لكل احد من الناس **والمعجز بخلافه** فانه يمكن احد من الناس تعلمه الثاني ان المعجز خارق للعادة والشعبذة من الامور المعتادة الثالث ان الشعبذة يفتقر غالبًا الى الالات والادوات لو فقد شي منها لم يوجد بخلاف المعجز وغير ذلك وقد اشار الامام عليه الى جميع ما سوى الوجه الاول بقوله **ونحو ذلك** وان كانت سائر الوجوه راجعة عند التحقيق الى الوجه الاول **تنبيه** الشعبذة ضربان احدهما التخيلات بانواع السحر حتى يتخيل الشي على خلاف حقيقته كما قال تعالى سحروا اعين الناس وثانيهما بالاستخراج والاطلاع على خواص التراكيب كما روي عن بعض الفلاسفة انه صنع له جناحين كان يطير بهما من جبل الى جبل ونحو ذلك مما يستند الى فرط الذكا وحفة اليد فالضرب الثاني يفارق المعجز بما تقدم والاول بذلك وبكونه لا حقيقة له فاذا انت عليه اوقات تلاشي وبطل بخلاف المعجز **مسئله** جمهور العدلية **ولا يجوز الكباير على الانبيا قبل البعثة ولا بعدها** والمراد بالكباير ما نص الشرع على كبرها وان كان منها ما هو صغير في حق الانبيا على ما سياتي ان شاء الله تعالى وقالت **الحشوية** بل جميع انواع الكباير **يجوز** عليهم **مطلقا** قبل البعثة وبعدها **وقيل** يجوز عليهم الكباير **قبلها** اي قبل البعثة **لا بعدها** وهذا قول الاشعرية واكثر فرق المجبرة وروي عن ابي الهذيل من المعتزلة **قلنا** ردا عليهم جميعا الاقدام على الكباير **ينفر** الناس **عن القبول منه** سوى صدرت قبل البعثة او بعدها اما بعدها فظاهر واما قبلها فعلمنا انه لو كان رجل يتعاطى فعل المحرمات وارتكاب الكباير حتى صار ينهى الناس عن ذلك ويحضهم ويامرهم باتباعه والاقتدا به فان النفوس تنفر عن الانقياد لمثله ولا يقع وعظه ذلك الموقع الذي يكون ممن هو على خلاف صفته فان قيل موجب التنفير هو علمنا بارتكابه الكبيرة فهلا جازت عليه سرا بحيث لا يطلع عليها احد من الناس **قلنا** هذا التجويز بعينه من حيث موجب للتنفير عنه ومسقط لمرتبته فيكون ممتنعًا ثم قالت المعتزلة وكثير من فرق المجبرة ولا يجوز على النبي الكذب ايضا ولو قدرناه صغيرة ذلك لانه **لو جاز الكذب عليه** بعد البعثة **لم يوثق** به فيما يخبر به وذلك ظاهر ولو جاز عليه قبل البعثة

لكان منفرا على نحو ما تقدم وقالت **المعتزلة وتجوز الصغائر** كلها على الانبيا قبل البعثة وبعدها **ما لم تنفر** عن القبول كسرقة المحقرات والتطفيف في الكيل والافراط في المجون والهزل **او تكن** واقعة **في نفس الادا** كالكذب والكتمان وقالت **الامامية لا** تجوز على الانبيا معصية قط لا كبيرة ولا صغيرة

قلنا ردا عليهم **اذا لم توثر** المعصية **في الشك** فيما يوديه النبي **او التنفير** عن القبول منه **فلا مانع** من جوازها عليه اذ لم تقم الدليل على امتناع شي من المعاصي غير هذين النوعين وقد منعناهما كما تقدم فبقي ما سواهما داخلا في حيز الجواز لعدم الدليل المانع **و** ايضا **قد قال** الله تعالى مخاطبا لنبينا صلى الله عليه وسلم **ليغفر لك** الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر وهذا تصريح بوقوع الذنب منه صلى الله عليه وسلم وكذا قوله وعصى ادم ربه وكذا حكايته قول يونس سبحانك اني كنت من الظالمين وغير ذلك **فان قيل** النبي لطف ومن حق اللطف ان يقع على ابلغ الوجوه وكونه بحيث لا يجوز عليه معصية قط ادخل في اللطف فيجب كونه كذلك

قلنا اذا علم الله تعالى ان مصلحة قوم في بعثة رجل معين فلا يتصور وجوب كونه على ابلغ الوجوه بل ربما علم الله تعالى عصمته من جميع المعاصي كيحيى بن زكريا وربما علم انه سيتلوث بشي منها كغيره من الانبيا الا على قول من قال ان العصمة هبة من الله مخصوصة فان السوال لازم **فان قيل** فلو علم الله ان مصلحة قوم في بعثة رجل معين قد ارتكب كبيرة في زمانه ولا يقوم غيره مقامه في تلك المصلحة الا ان بعثه لهم نبيا امر لا

قلنا هذا السوال محال عند اصحابنا اذ لا تثبت المصلحة في فاعل كبيرة اصلا لاجل ايهامها التنفير على ما ذكرناه

مسئلة ثم اختلف اصحابنا الذين جوزوا عليهم الصغائر وهم الجمهور في كيفية صدورها منهم فقال **م** و**يجوز** عليهم تلك الصغائر **مع العمد** منهم **والعلم بالقبح** وقال **ع لا** يجوز صدورها منهم كذلك اي جراة وتعمدا الا ان ذلك يغري غيرهم ايضا ويسقط منزلتهم **بل** انما يفعلونها **لتاويل** منهم واعتقاد لعدم القبح لتقصير منهم في النظر وغلط في طرفه لان الانظار تعرض فيها الغلط كثيرا فيعرض لهم بسبب ذلك شبهة يخرجون بها عن الجراة الممتنعة عليهم لما ذكرناه وقال **النظام وجعفر بن مبشر لا** يجوز عليهم تعمد شي من الصغاير لا مع العلم بالقبح كما قال م ولا مع الجهل كما قال ع **بل** انما يفعلونها **سهوا وغفلة** عنها فيكونون معذورين لان الساهي معذور قطعا **لنا** على صحة ما ادعاه م ان **اقدام ادم عليه السلام على الاكل من الشجرة** وقع منه **بعد تحذيره** منه واعلامه بكونه ظلما حيث قال ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين فكيف يعدم بعد ذلك منا ولا ولا في على ان يقول انها عرضت له شبهة في عموم الاوقات او في علة التحريم حتى اعتقد عدمها وقت الاقدام يشعر بذلك ما حكاه الله تعالى عن ابليس لعنه الله حيث قال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين فانه جعل علة النهي امرا اخر الا حرج عليه فيه واما ما ذكره النظام وجعفر فيلزم ان لا تقع من النبي معصية قط لان الساهي لا حرج عليه وهو منتف بقوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى

تنبيه واذ قد علم ما يجب اجتنابه عن الانبيا من انواع المعاصي فليعلم انه يجب ايضا ان ننفي عنهم كل منفر سوى ما يرجع الى الخلقة كالجذام والبرص والعمى والاقعاد والخلقة المتناهية في الدمامة والشين او الى الاخلاق كالغلظة والفظاظة والافراط في المجون او الى النسب ككونه من الاندال والاطراف واهل الحرف الدنية الذي يتانف اشراف الناس عن اتباعهم ولهذا كان الاصح ان لقمن عليه السلام كان عبدا صالحا لانه كان مولى وان طالوت كان ملكا فقط من تحت اشموئل النبي عليه السلام

لانه كان دباغا على ما قيل واما قصة ايوب فقد قيل انه اصابه الابتلا بعد كمال التبليغ ولا باس بذلك بعد كما انبه ه وقد قيل ليس الامر على ما حكي من الابتلي العظيم اوهو كذلك لكنه لم يلبث الا وقتا يسيرا لا يعبر مثله منفرا **مسئله قال الشيخ** مرواذا قدرنا على سبيل الفرض وان كان ممتنعا انه وقع من من الانبيا عليهم ما يوجب حدا في شريعة ذلك النبي كالزنا وشرب الخمر في شريعتنا قطعنا بصغره منه لكثرة ثوابه وقال ع بل كنا نقطع بكثرة منه لاجل الحد اذ لم تشرع الا فيما هو كبيرة لاقامته على وجه الخزي والنكال المنافي لبقا الايمان **قلنا** الحد ساقط عن النبي لو قدرنا وقوع موجبه من جهته وذلك لانه المامور باقامة الحد فكيف يقيم على نفسه فعلمنا بذلك انه لا يدخل في الخطاب بالحد وبهذا علل الامام عليه السلم في شرحه عدم دخوله في الخطاب وهو صحيح لا شبهة فيه واما قوله في تعليله في المتن لصغره منه فلا حد فاحتجاج بنفس المتنازع فيه لان كونه صغيرا هو نفس المدعى **تنبيه** كما انه ليس لاي على ان نقطع بكبره لما ذكرناه فليس لابي هاشم ايضا ان نقطع بصغره لان انتفا دليل الكبر وهو دخوله في الخطاب ليس بدليل على الصغر بل الواجب هو القول بالاحتمال **تنبيه اخر** قد علم ان محل الخلاف انما هو في وقوع ما يوجب الحد فقط واما ما سواه من الكباير فنقطع بكبرها من اي فاعل قدرنا صدورها لعموم ادلة كونها كبيرة وقد ذكر ذلك عليه السلم **مسئله قال اكثر** فرق الاسلام لا يجوز على النبي الكذب في شي مما جاء به ولا في غيره ولا الكتمان لشي مما ارسل به خلافا لبعضهم وهو ما في قول الحشوية واما المجبرة فهم وان نفوا القبح العقلي يمنعون جواز الكذب على الانبيا لانه نقص عرفا وعادة فلا يليق بالحكيم **قلنا** ردا على المجوزين تجويز ذلك على النبي ينافي الغرض ببعثته لانه يودي الا ان لا يوثق به في شي مما اخبر به ويجوز ان يتم الناسخ او الاستثنا او الشرط او نحو ذلك والمخبر عنه وفي ذلك هدم الشرايع اصلا واما ما حكاه الله تعالى عن بعض الانبيا مما هو في صورة الكذب فجوابه ان الخبر لا يكون خبرا الا بالارادة وارادتهم في تلك الاخبار لا يعلم ضرورة ولا دلالة فنحملهم على التعريض وارادة معنى صحيح **مسئلة في النسخ** وهو في اللغة الازالة والنقل وفي الشرع رفع استمرار حكم شرعي بدليل شرعي فخرج التخصيص فانه دفع لا رفع والنسخ قبل التمكن لانه رفع للحكم لا للاستمرار وهو يكون لكل من الكتاب والسنة بجنسه وبالاخرة ونسخ الشرايع عند اكثر الفرق جايز عقلا وشرعا لما ساتي من الدليل وانكره بعض اليهود عقلا وشرعا وبعضهم شرعا فقط وذلك انهم رووا عن موسى عليه السلم انه قال ان شريعته لا تنسخ ابدا والتابيد متناول لجميع الاوقات الى انقطاع التكليف **لنا** في الاحتجاج على ما ادعيناه من الجواز اما من جهة العقل فهو ان الشرايع انما شرعت لكونها الطافا ومصالح في الدين فيجوز اختلافها باختلاف الازمنة والامكنة والاشخاص اذ يجوز كون الشي لطفا في زمن دون زمن ومكان دون مكان وفي حق شخص دون شخص فاما من جهة الشرع فانا نعلم من نسخ شرايع الانبيا بعضها بعضا فان نكاح الاخت الذي كان في زمن ادم عليه السلم لم يكن حلالا في شريعة ابرهيم عليه السلم وكذلك الجمع بين الاختين في شريعة ابرهيم عليه السلم لم يكن حلالا في شريعة موسى عليه السلم وغير ذلك ه واما انكار بعض المسلمين لجوازه فهو متاول اذ هو معلوم ضرورة من الدين ولقوله تعالى ما ننسخ من اية الاية ه واما ما احتج به المانعون

عقلا من انه بدا فصح صحيح لاحلاف الازمنه والاشخاص المكلفين وليس ما هذه حاله بدا لذلك
الاحلاف المخرج له عن كونه بدا او اما البدا هو حيث يتحد الامر والمامور والفعل المامور به
كصلوة الظهر في قولك يا سعد صل الظهر والوقت الذى يقع عليه ذلك الفعل لكونه فاعما مستقبلا له
والوقت الذى يقع فيه ذلك الفعل كوقت الزوال مثلا فمتى ورد عقيب هذا الامر منك نهى لذلك
المامور عن صلوة الظهر قائما في وقت الزوال كان ذلك بدا لحصول الاتحاد في هذه الخمسه وقد علم ان هذا
غير حاصل في النسخ فليس ببدا واما المانعون له شرعا فلا نسلم صحة ما ذكروه والروايه التى رووها
عن موسى على صحيحه عنه لعدم ثقه رواتها ولانها مصادمه للبراهين الداله على صدق نبينا عليه
السلام ثم هى بعد ذلك احاد به فكيف يحتج بها على هذه المسئله القطعيه او هذا الحديث محذوف
التمام اما استثنا نحو الا من بعده نبى او غير نحو ما علم الله فيها صلاحا او غير ذلك وهذا التقدير
لا بد منه والا لكان لقائل ان يقول لموسى اذا كانت شريعتك لا تنسخ ابدا ولا تشرع نبى مصدق بالمعجز فما
بالك نسخت شرايع من قبلك من الانبيا قال الامام عليه السلم قلت او يحمل على ان موسى عليه السلم يعنى
بقوله ابدا في مده حياته كلها وهذا التقدير المذكور لا ينافى التابيد اذ التابيد قد يطلق على ما وقته
الموت كم يقول القايل والله لا رايت زيدا ابدا او لا كلمته ابدا ونحو ذلك مما يراد به مده حيوته فقط
غايته انه خلاف الظاهر لكن المصير اليه واجب جمعا بين الادله وتحقيقه ان لفظ التابيد يجمع الاوقا
فهى فقط كسائر العمومات عند اكثر الاصوليين فيصح تخصيصه ما بعض منها لدليل اخر جمعا بين الدليلين
فرع قال جمهور المعتزله والنهى عن الشى اذا كان عقيب الامر به سوا كان موقتا
بوقت مستقبل نحو صل الظهر غدا ثم يقول لا تصل الظهر غدا او مطلقا نحو صل ركعتين ثم يقول عقيبه
لا تصل ركعتين فان النهى في كلتا الصورتين قبيح هو النسخ قبل التمكن التمكن من الفعل وانما حكمنا بقبحه
بنا على حسن الامر السابق وانه صدر لمصلحة المامور فالنهى عنه نهى عن الحسن فيكون قبيحا والا فليس
الا لزام الا قبح احدهما فقط اما الامر والنهى لانه اذا كان الفعل حسنا فالنهى عنه قبيح وان كان قبيحا
فالامر به قبيحا ولا يمكن ان يقال انه حسن وقت الامر به قبيح وقت النهى عنه لان الفعل لا يتصف بالحسن
ولا يتمكن من ايقاعه قالوا النهى الواقع على هذه الصفه يدل على ان ذلك الفعل الامر والنهى الناهى
يجوز عليه البدا البدا لحصول شرايط البدا المتقدمه فيه وقال قع في قديم قوليه لا يدل على البدا
وان كان قبيحا اذ الفاعل قد يقدم على القبيح عالما بقبحه ولا يلزم من الاقدام على القبيح كونه معتقدا
فيه الحسن قلنا ان اردت البدا اللغوى وهو ان يبدو له ما لم يكن عالما به فمسلم لما ذكرت وان اردت
الاصطلاح وهو ما جمع القيود الخمسه المتقدم ذكرها فذلك مما لا وجه له لعلمنا بامتناع تلك القيود
في النهى عن الشى عقيب الامر به على ما سبق مسئلة وقد صحت نبوة نبينا محمد
صلى الله عليه واله وسلم لان الله تعالى قد صدقه بمعجزات كثيرة اظهرها على يديه
وللعلما في جمعها مصنفات كثيره وقد ذكر الحاكم منها نحوا من الف معجز و لكن اظهرها واشهرها
القران لانه لا خلاف في تواتره و لبقائه على وجه الدهر و لوقوف كل مكلف عليه وعكنه من مشا هده
وجهه جهه اعجازه وقد انكرت اليهود وغيرهم من اهل الملل المخالفه لدين الاسلام نبوته صلى الله عليه وسلم

وجحدت دلالة القرآن على صدقه **وانكرت اعجازه** والحجة **لنا** على صحة نبوته وصحة اعجاز القرآن

انه صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة وجعل القرآن معجزة له وتحدى العرب ان يأتوا بمثله بل بسورة منه

فلم يأتوا به فعلمنا بذلك عجزهم فهذه اربعة اصول اما الثلثة الاول فهي ضرورية من طريق التواتر واليها

اشار الامام عليه السلام بقولنا **علمنا ضرورة دعواه النبوة وجعله القرآن حجة له وتحدى**

العرب لم يأتوا بمثل ما تحداهم به **فعرفنا عجزهم** اما انهم لم يأتوا بمثله فمعلوم ضرورة ايضا والا لنقل

لعلمنا ضرورة ان العرف يقتضي ذلك في كل معارضة وايضا قد نقل من المعارضات ما هو في غاية الركة

والعقل يمنع من نقل الاضعف مع وجود الاقوى وكان الامام عليه السلام ادخل هذا الطرف من الاصل الرابع

في الاصل الثالث لان لفظ التحدي يشعر به واما انه يعلم بذلك عجزهم فذلك ظاهر **لعلمنا** علما ضروريا

قوة دواعيهم وتوفرها **الى ابطال امره** صلى الله عليه وسلم وذلك لانه ادعى عليهم المرتبة العظمى وهو انه اولى بهم

من انفسهم وله التصرف في ازواجهم واموالهم بسبب ما جاء به من القرآن الذي جعل عجزهم عن معارضته

دليلا على صدقه فلم يعارضوه بل عدلوا الى القتال حتى ذهب كثير منهم قتلا واسرا فلو قدروا على

المعارضة لم يعدلوا عنها لسهولتها وعلمهم ان امره صلى الله عليه وسلم يبطل بها فعلمنا بذلك عجزهم عنها **والا لما قاتلوا**

وقتلوا وارتكبوا اشد ابدا الحرب ومشاقها وتحملوا اخطوبها واخطارها ونحن نعلم ان العاقل لا يعدل

الى الامر الشاق الذي فيه هلاك نفسه وذهاب امواله واولاده مع القدرة على تحصيل غرضه بالامر

الذي لا مشقة فيه ولا خطر معه واذا ثبتت هذه الاربعة الاصول علمنا ان القرآن معجزة له صلى الله عليه وسلم وقد

تقرر في عدل الله تعالى وحكمته انه لا يجوز ان يظهر المعجز على يدي الكاذب لانه بمنزلة التصديق له

وهو قبيح فثبت بذلك نبوته صلى الله عليه وسلم وهو المطلوب **تنبيه** طريق النبي عليه السلام الى معرفة نبوة

نفسه هو خبر جبريل عليه السلام مثلا لكن لا بد ان يظهر معجز على يدي جبريل عليه السلام يدل على صدقه

واما جبريل فطريق معرفته لرسالة نفسه هو سماع كلام من رب العزة يخلقه في جسم ويقترن بما

يدل على انه ليس من كلام غير الله تعالى حتى يعلم ذلك جبريل يقينا لا يشك فيه بوجه اصلا

مسئلة قال الشيخ في التلخيص **وقد تواتر** للنبي عليه السلام معجزات **كثيرة غير القرآن** وذلك

كانفجار الماء من بين اصابعه صلى الله عليه وسلم في بعض غزواته وقد قل عليهم الماء **وحنين الجذع** الذي كان يخطب

عليه عليه السلام في المدينة ثم تحول منه الى منبره الذي بني له فحن ذلك الجذع لفراقه صلى الله عليه وسلم **واشباع**

الخلق الكثير من الشيء **اليسير** وقع ذلك مرارا يوم الخندق وقد جيء اليه بعذق عبد الله بن رواحة

وحديث شاة جابر بن عبد الله وفي بعض غزواته وقد شكى جماعة من اصحابه فله زادهم وحديث

استدعائه بني عبد المطلب في مكة وقد انزل اليه وانذر عشيرتك الاقربين وغير ذلك قال **ع** و

ولم يتواتر سوى القرآن **والا** لذكر مخالفونا من اليهود والنصارى وغيرهم و **لشاركونا في العلم**

به اي بوجوده كما شاركونا في العلم بوجود القرآن قال الامام عليه السلام لا يلزم ذلك لجواز كونه من

المتواتر الموقوف على البحث والتفتيش وقد اختلف المعتزلة في انشقاق القمر المذكور في القرآن

هل قد وجد ام لا فقالت **به** **وانشقاق القمر قد وجد** على عهده صلى الله عليه وسلم وقصته مشهورة وقال

ابو الحسين **الخياط** وتلميذه **ف** التلخي من علماء البغداذية **لا** نسلم وقوعه بل نقطع بعدم الوقوع

اذ لو كان قد وقع لكان منقولا مشهورا عند المخالف والموالف لعظم موقعه وكونه من الخوارق الباهرة فعدم تواتر نقله يدل على عدم وقوعه والحجة لنا على وقوعه قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر فاخبر عنه بالفعل الماضي والظاهر فما كان كذلك المضي ولا وجه للعدول عنه واما قولهم لو كان لنقل فجوابه انه استغنى عن نقله بنقل القران له او على انه وقع ليلا فلم يشاهده الاكثر لانه وقت غفلة **مسلة** قد ثبت ان القران معجز لكنه وقع الخلاف في وجه اعجازه فقال الجمهور وجه اعجازه الذي تعذر على العرب اتيان مثله عليه هو الفصاحة التي تضمنها وهي تركيب الكلام من الالفاظ السلسة المستعذبة مع كونه مطابقا لمقتضى مقام الخطاب وجودا بالمعنى المقصود في غاية الكمال ونهاية الوضوح والمراد بالفصاحة هنا هي البلاغة المذكورة في الصناعة علم البيان **وقيل** بل وجه اعجازه هو النظم فان طريقته وكيفيته وتراكيبه خارج عن طريقة كلام العرب نثرها وسجعها واشعارها فهولاء تضاهي في نظمه شيا من ذلك وقال النظام وابو اسحق الصيبيني من المعتزلة والشريف المرتضى من الامامية بل وجه اعجازه الذي ضمنه الله تعالى انما هو صرفة للعرب مع عظم فصاحتهم عن معارضته فلم يفعلوا وذلك اما بان سلبهم الله تعالى الدواعي الباعثة حصول الاسباب التي يعتاد توافر الدواعي عندها وهذا نهاية الاعجاز او انهم اذا جاولوا المعارضة سلبهم الله تعالى العلوم بكيفية ترتيب الكلام وتركيبه واتقانه على الصفة المقصودة وهو ايضا كاف في الاعجاز وقيل بل وجه اعجاز القران هو ما تضمنه من الاخبار بالغيب الذي قد علم وقوعه نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين وقوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين رؤسكم ومقصرين وقوله تعالى سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب وغير ذلك مما تكثر تعداده واما الاخبار نحو قيام الساعة ودخول الجنة والنار وان كان اخبارا عن الغيب فليس مما نحن فيه لان العلم بصدقه فرع على صحة النبوة وصدق القران **ولنا** في الاحتجاج على وجه اعجازه هو الفصاحة ما قد ثبت من انه اختص بفصاحة خرجت عن المعتاد وعن ما كانت العرب تعده النهاية القصوى والمرتبة العليا في البلاغة فكانت تلك الفصاحة التي حيرت الباب البلغا واخرست السنة الفصحا هي الوجه في اعجازه لا غيرها ولو كانت الصرفة هي وجه اعجاز القران كما ذكر النظام ومن معه لكان غير الفصيح اظهر اعجازا لان عجز المرء عن الشي اليسير الذي من حق كل قادر ان يفعله يكون ابلغ في العجز وادخل في الحجة فيجب ايقاعه كذلك لان الصرفة عن الكلام الغير الفصيح ابلغ من الصرفة عن الكلام الفصيح ومن حق اللطف ان يقع على ابلغ الوجوه **مسلة** قالت العدلية جميعا وهو قول اكثر فرق الاسلام ولا شي في الفاظ القران الكريم الا وله معنى اما حقيقي او مجازي لغوي او شرعي او عرفي وقالت الحشوية بل القران فيه من الالفاظ ما هو مهمل غير موضوع البتة وانما انزل ليتلى فقط ولا معنى له اصلا وانما هو كالدادت والمادت قالوا وذلك كالحروف المقطعة في فواتح السور نحو الم حم طه ونحو ذلك قالوا لانه كما يصح ان يكون المعنى مقصودا فقد يكون اللفظ لمجرده مقصودا من غير نظر الى معنى **قلنا** ردا عليهم القران كله خطاب للنبي صلعم وللمكلفين ولا يصح الخطاب بما لا معنى له لان القصد بالخطاب وهو فهم المعنى وما لا معنى له لا يفهم المخاطب

شيا فكيف نقع به الخطاب و فوهم انه نقصد بمجرد اللفظ غير مسلم واما اوايل السور فقد اختلف

الناس فى معانيها على اقوال شتا الاول انها اعلام للسور و صفت للتمييز كوند وعمرو الثانى انها ماخوذه

من اسماء الله تعالى واشارة اليها فالالف فى الم من الله واللام من لطيف والميم من مهيمن وهو مقتسم

بها فكانه قال والله اللطيف المهيمن ه و روى ذلك عن ابن عباس ومثله رواه الرازى عن الصادق

فى كهيعص وكان الصادق وابن عباس يصرحان بان اسم الله الاعظم فى هذه الاحرف والله اسار القسم

عليه السلام فى كتاب مدح القران ه الثالث انها مجموعة من اسماء الله تعالى وملئكته وانبيائه فالالف

من الله تعالى واللام من جبرئيل والميم من محمد صلعم كانه قال والله وجبرئيل ومحمد ان ذلك الكتاب

الرابع انها مقدمات امام السور زيادة فى الدلالة على اعجاز القران فكانه قال القران المولف من

هذه الحروف التى يولف الناس منها كلامهم وهم اقدر شئ عليها ولا يقدرون على الاتيان بمثله وهذا

قول ابى على فى كتاب الرد على المشبهة ه الخامس بان المراد بها هو الحروف نفسها على حقيقتها

واقسم الله بها لفضلها وعظم حاجة الناس اليها لانهم يتعلمون بها العلوم ويضبطون بها العقود ويتقون

بها فى العمائر ويبلغون بها الى حاجاتهم وجملة ما ذكر الله تعالى منها اربعة عشر حرفا و هى نصف

الاربعة عشر الاحرف ما من حرف من هذه الا وله نظير من تلك الى هذا اشار ابو عبيدة فى كتاب المجاز

وللناس فيها اقوال غير ذلك ليس هذا لها موضع **مسئلة قال الاكثر من الامه**

ونصح معرفة معانى القران جميعا لكل احد من المكلفين بل التكليف بذلك شامل لكل مكلف **وقيل**

يجوز ان تكون **فيه من الاسرار** الخفية **ما لا طريق الى معرفته** لاحد من الخلق والى هذا ذهب المتاخرون من

الحنفية واكثر فرق الجبرية فى الالفاظ التى ظاهرها التشبيه كلفظ اليد والوجه والعين عملا بالوقف

على الجلالة فى قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله **قلنا قد ذكرنا** ان القران خطاب وان الغرض

بالخطاب فهم المعنى فكون فيه شئ لا سبيل الى فهمه مما **ينقض الغرض بالخطاب** ويصير ذلك

كخطاب العربى بالعجمية والعكس وذلك لا يليق بالحكيم ولانه يودى الى تكليف المخاطبين بفهم ما لا

سبيل لهم الى فهمه وهو تكليف ما لا يطاق واما ما ذكروه من تلك الالفاظ فهى محمولة على معانيها

المجازية وقد تقدم ذلك فى اول الكتاب ثم قالت **له ولا يختص الرسول صلعم بمعرفة** صلى معنى

القران والاطلاع على **معانيه** بل التكليف بذلك شامل للامة كما مرت الاشارة اليه **بل** انما يختص

صلعم **بيان مجملاته** لان البيان انما يكون بالوحى وهو مختص به صلعم **وقيل** بل **يختص**

الرسول صلعم بمعرفة معانيه وتفسير مقاصده فليس لاحد ان يفسره بما يظهر له وانما يتلقى تفسيره

من النبى صلعم توقيفا فقط **قلنا** القران مركب من الالفاظ الموضوعة المستعملة فى السنة

العرب فتكون **دلالته على المراد وضعية** سوى قلنا الواضع هو الله تعالى او العباد وحينئذ

لا يتوقف فهم معانيها على شئ الا العلم بالوضع فيجب ان يكون الرسول وغيره ممن هو عالم بالوضع

الالفاظ سواء فى فهم معانى الالفاظ القران التى هى مدلولاتها المطابقية وان امكن ان يفضل الرسول

على غيره و بعض الادباء على بعض فى سرعة فهم بعض المدلولات الالتزامية التى يوجد من تلويحات

الالفاظ ومزايا التراكيب لان الكلام هو فى النوع الاول وقالت **الامامية لا تعرف**

معانی القران مطلقا الامن جهة الامام امام الزمان بناء على ان العلوم كلها دينيها ودنيويها انما
توخذ منه ولنا في الرد عليهم ما مر من ان دلالته وضعية يستوي فيها كل من هو عالم
بالوضع وقالت الباطنية معانيه الظاهرة وان كانت معلومة لنا الا انها غير مقصودة بل له مقصد
وله معنى باطن غير المعنى الذي يفهم من ظاهره قالوا وقد اشار النبي صلعم الى ذلك بقوله
ان للقران ظهرا وبطنا وانما نعلم ذلك من الامام انصا كما قالوا ان المراد بالبقرة في قوله تعالى ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة هي عايشة والجبت والطاغوت ابو بكر وعمر ونحو ذلك من الاباطيل المحضة قلنا
ردا عليهم القول ان المراد به غير معانيه الظاهرة التي وضعت الالفاظ بازائها يخرجه عن كونه
وضعيا اذ لم يرد به ما وضع له وعن كونه عربيا لان الكلام العربي هو الذي استعمل في الاوضاع العربية
حقائقها او مجازاتها التي احتفت بها القراين المرشدة اليها وتلك المعاني الباطنة لا حقائق ولا مجاز
فيخرج القران عن كونه عربيا وبطلانه معلوم واما الحديث فاشارة الى المعاني الالتزامية الماخوذة
بالايماء والاشارات على ما تقرر اهل الاصول مسئلة قالت واكثر فرق الاسلام والقران
محفوظ لا زيادة فيه ولا نقصان ولا تحريف وهو تبديل لفظ بلفظ اخر لاستمرار التكليف بالعمل
به ولو كان فيه ما هو باطل لوجب التنبيه عليه وقال بعض الرافضة يجوز ان يكون قد وقع شي
من ذلك فقد حكي ان سورة الاحزاب كانت حمل بعير واختلاف الصحابة في كثير من الايات وبعض
السور مشهور قلنا لا يصح تجويز شي من ذلك لان تجويزه هدم الاسلام اذ يلزم ان لا يبقى شي
من الاحكام لجواز التبديل والزيادة وان يكون حذف الناسخ وابقي المنسوخ وكذلك في القصص الذي
فيه والاخبار عن القيمة والجنة والنار وهذا مما نعلم من ضرورة الدين فما ادى الى تجويز بطلانه
فهو باطل قطعا وانما بطل ما ذكروه قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اذ ليس حفظه
الا عن الزيادة والنقصان والتبديل لكلماته او حروفه فيجب استفاضة الامور عنه لحفظ الله عز
وجل الذي اخبر به اذ لو جوزنا شي منها لكان غير محفوظ وهو خلاف صريح الاية الكريمة تمت
تنبيه لا خلاف في تواتر جملة القران واختلف في القراات المروية فيه فذهب الجمهور الى
تواتر السبع فقط وذهب جماعة الى انها احادية جميعها قيل فاما الهيات كالمد وتخفيف الهمزة وكيفية
الادغام والغنة فلا خلاف في كونها احادية وقيل بل من ذهب الى التواتر في غيرها قال به فيها
ايضا لان النقل فيها على حد سوى وهذا هو الظاهر مسئلة اتفقت فرق الاسلام على صحة
معاني القران وانه لا تناقض فيه من حيث المعاني ولا لحن فيه من حيث الالفاظ بل معانيه في غاية
الصحة والمتانة والفاظه في نهاية الجودة والجزالة خلافا لابن الراوندي احمد بن يحيى فانه
زعم ان فيه تناقضا نحو قوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون وقوله فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس
ولا جان واجيب بان من شرط التناقض اتحاد الوقت وهو غير حاصل هنا لان القيمة مواقف
كثيرة ولعلهم يسئلون في بعضها دون بعض او قوله لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان سؤال
استفهام وقوله انهم مسئولون اي محاسبون وكذا قوله تعالى ثم انكم يوم القيمة عند ربكم تختصمون
وقوله تعالى هذا يوم لا ينطقون اي ينطقون بحجة وكذا قوله فاقبل بعضهم على بعض يتساءلون

وقوله تعالى فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون اى لا يتساءلون سوال تعطف واستغاثة ويتساءلون سوال تلاوم وتعاتب ونحو ذلك وكذا زعم ابن الراوندي أن فيه لحنا نحو ان هذان لساحران ولننزعن من كل شيعة ايهم وامثال ذلك مما لا يلتبس توجيهه على من له مسكة بعلوم العربية **قلنا** اذ الا دعيه العرب **مسئلة قال اصحابنا** وليس في القرآن لفظ اعجمي بل جميع الفاظه عربية وقال ابن الحاجب وغيره كابن عباس وعكرمة والشافعي يجوز وجود الاعجمي فيه بل قد وقع وذلك كمشكاة للطاقة عند النافذ فانها هندية وقسطاس فارسية وكذا استبرق وسجيل وغيره **لنا** قوله تعالى بلسان عربي مبين وقوله تعالى قرآنا عربيا وظاهر ذلك ان جميع الفاظه عربية ولا مقتضى للعدول عن الظاهر والمشكاة والقسطاس وان كانتا اعجميتين الا انهما وافقتا لغة العرب فانهما موضوعتان فيها ايضا للمعنى الذي وضعتا له في لغة العجم ولا مانع من اتفاق اللغتين على وضع لفظ بعينه على معنى معين كالصابون والتنور وكابراهيم فانه موضوع في اللغتين معا وضع العلمية **تنبيه** ذكر بعض اصحابنا المحققين ان الخلاف انما هو في اسماء الاجناس فقط لا في الاعلام فان في القرآن منها ما هو عجمي قطعا واتفاقا اذ المعلوم ان نحو ابرهيم واسحق واسمعيل وادريس ممنوعة الصرف للعجمة التي فيها وعلى هذا فالقياس على ابرهيم والقول بانه مما وقع فيه اتفاق اللغتين محل نظر **مسئلة قالت البهشمية** وكان المسيح عليه السلم رسولا وهو في المهد واستمرت نبوته باستمرار عقله وتدبيره وخرج عن حال الطفولية وقيل انه نبي في ذلك الوقت فقط ثم رجع الى حال الطفولية الى ان كمل اشده وتنبأه الله ثانيا وقال البلخي لا يصح ان يكون رسولا وهو في المهد لان طفوليته منفرة عن الاذعان والانقياد له بل انما كان كلامه ارهاصا للنبوة الكائنة في حال كبره وبلوغه مبالغ الرجال **لنا** في الاحتجاج قوله تعالى قال اني عبد الله اتاني الكتاب وجعلني نبيا والظاهر من الاية انه نبي في الحال ولا مانع من الحمل على الظاهر فوجب المصير واما قوله ان الطفولية منفرة عنه فلا نسلم ذلك مع كمال العقل والتدبير واظهار غرائب العلوم بل ربما كان ذلك ابلغ في الاعجاز وادعى الى القبول واما قوله بانه نبي مرتين ففي غاية البعد ومخالفة الظاهر **مسئلة قالت** السمنية **هشيم** والعلم التواتري ضروري وقال الشيخ ف والو الحسين البصري بل استدلالي **قلنا** اذ الاتنافي بالشك والشبهة اذ الاستدلالي كذلك والمعلوم ان التواتري لا ينتفي عن النفس بشك ولا شبهة وهذه المسئلة موضع اخر وهو اصول الفقه وانما ذكرناها هاهنا لان النبوة والمعجزات والاحكام الشرعية طريق لنا اليها الا الاخبار فاوضحنا ان التواتر من ذلك فعلمنا به ضروري لا نحتاج الى الاستدلال اذ لا يمكن العلم بصحة النبوة الا بالنظر والنظر في صحتها ينبني على ثبوت المعجز فسيانا اي طريق علمنا وقوع المعجزة الى هنا **مسئلة** قال ع وعدوس والنادي ومن قال في محمد عليه السلم ومسيلمة الكذاب مخبرا عنهما معا انهما صدقا او كذبا فقد كذب لانه غير صادق فيجب ان يكون كاذبا والا لخرج الخبر عن كونه صدقا وكذبا وهو محال في الاصح وقال م ون هذا الخبر لا يوصف بصدق ولا كذب اذ هو خبران احدهما عن محمد وهو صادق والاخر عن مسيلمة وهو كاذب مجموع الخبرين الذين معا كذلك لا يوصف

بصدق ولا كذب **قلنا** لا نسلم انه في حكم خبرين **بل** هو خبر **واحد** لفظا وحكما وهو **غير مطابق** لمخبره فكان كذبا لان هذه حقيقة الكذب ولو لم يكن ذلك كذبا لكان قول القائل اهل الدنيا في مكان كذا وليس فيه الا رجل واحد غير كذب ايضا وكذا قول من قال ان له الفين وهو لك مما يقطع بكونه كذبا قطعا لا شك فيه **مسئلة النبي بالتشديد** مشتق من نبا الشيء ينبو اذا ارتفع فهو فعيل بمعنى فاعل كعليم وسميع واما بالهمز فهو من الانباء وهو الاخبار فهو فعيل بمعنى مفعول مُفعِل كالتدبير ونعتها كالقرآن الحكيم بمعنى محكم وقد اختلف المعتزلة في جواز تسمية نبينا محمد صلعم نبيا بالهمز فقالت **هشم ويجوز تسميته** نبينا صلعم **محمد نبيئا بالهمز** احدا **من الانبيا** وهو الاخبار كما ذكرنا انفا وقال **ع لا** يجوز اطلاق ذلك عليه **لقوله** عليه السلام وقد قال له اعرابي يا نبيء الله بالهمز **لست بنبيء الله وانا نبي الله انا** فوجب العمل بمقتضى امره صلعم **قلنا** قد ثبت ان قواعد اللغة تقتضي صحة الاطلاق لحصول هذا المعنى في حقه صحيحا واما الحديث فهو احاديا قابلا للتاويل الذي سنذكره معارض بما **ورد في القرات السبع** نحويا نها النبي وبه قرا نافع من السبعة قال الامام عليلم **قلت وهي** القرات السبع متواترة **في الاصح** وقد مرا لتنبيه على ذكر الخلاف في ذلك وقد تاول الحديث بان النبي صلعم فهم من ذلك الاعرابي حطه عن منزلته وانه منبي او محبر وقط من علو ورفعة فرد عليه النبي صلعم بذلك الكلام **مسئلة** قد ثبت فيما سبق سلف ان بعثة النبي لطف ومصلحة للمبعوث اليهم ثم قال **ع** في اخر قوليه وهو قول **م ولا يمتنع تجويز** ان يكون في مقدور الله تعالى فعل اخر فيه لطف **ومصلحة** للمبعوث اليهم **يقوم مقام** ما في **البعثة** من المصلحة ويكون فعل الله تعالى للبعثة فعلا لاحد الواجبين على التخيير وقال الشيخ **ع** في قديم قوليه **بل يمنع** ذلك ونقطع بانه لا مصلحة في مقدور الله تعالى تقوم مقام البعثة والا لم يكن لنا لزومنا مشقة امتثال اوامره ونواهيه والعمل بالاحكام المشروعة من جهته **لنا** في الاحتجاج عليه انه **لا دليل على المنع** من ذلك التجويز واما ما ذكره من الزام المشقة فانما ذلك يلزم لو جوزنا ان تقوم مقام الشرائع غيرها ونحن انما نجوز ذلك في البعثة **فاما الشرائع فلا** يجوز ان **تقوم غيرها مقامها** لا من فعله والا لفعله لنا ولم يلزمنا الشاق ولا من فعلنا **والا لوجب** عليه تعالى **التخيير** لنا **كالكفارات** الثلاث فانه لما علم الله استواها في اللطفية اوجبها معا على التخيير ومن ههنا نعلم انه لا مصلحة للنبي في مقدوره تقوم مقام البعثة والا لخيره الله بينهما **فان قيل** وما الذي يجوز ان تقوم مقام البعثة والاحكام الشرعية تحا لها **قلنا** هو ان يبعث ملكا او يلقي بيننا كتابا ونعرفه بما يدل على انه من عنده ونحو ذلك **مسئلة قال م** واكثر المعتزلة **وليس للنبي ان يحرم** شيئا من الاشيا ولا يوجبه ولا يحكم بكونه مندوبا او مكروها **الا بدليل** من جهة الله تعالى اما وحي نص فيه او قياس او اجتهاد على الاصح ان للنبي ان يجتهد فيما لم يوح اليه فيه شي وليس له ان يشرع شيئا من الاحكام من تلقا نفسه بغير دليل **اذ وجه تحريم النبي كونه مفسدة** ووجه وجوبه كونه مصلحة ولا سبيل للعقل الى ذلك ولا ينبغي ان يخالف في ذلك الا من اجاز التفويض الى المجتهد فان للنبي وللمجتهد على قوله ان يشرع الاحكام ابتداء من غير حرج وهو قول موسى بن عمران ومن تابعه وقال **ع بل يجوز**

في التحريم خاصة لا في غيره بدليل قوله تعالى الا ما حرم اسرائيل على نفسه فاذا جاز ذلك لاسرائيل
وهو يعقوب عليه السلام جاز لغيره من الانبياء اذ لا فارق **قلنا** فعل اسرائيل عليه السلام نذر لا تحريم
فقد روي عنه انه اتفق معه عرق النسا فنذر ان شفاه الله تعالى ليحرمن على نفسه احب المطعومات
اليه وكان احبها اليه لحوم الابل والبانها وروي غير ذلك ايضا والمحرم في النذر هو الله تعالى الا
ان النذر سبب وان كان قد يطلق على الناذر انه محرم مجازا فقط لكونه فعل بسببه وقد رجع ابو علي
عن ذلك القول وقال بقول الجمهور **مسئلة قال اصحابنا والملئكة افضل**
من الانبيا بمعنى ان ثواب ادنى الملئكة لا يساويه ثواب افضل الانبيا وقيل بل الانبيا افضل من جميع
الملئكة على العكس مما ذكرناه لان الملئكة امروا بالسجود لادم وقيل بل الانبيا والمومنون
افضل من جميع الملئكة لمشقة تكليف البشر وضعف ما هم عليه مع ما ركب فيها من الشهوة والنفرة والالم
واللذة والملئكة على عكس ذلك ومنهم من توقف هل الانبيا افضل ام الملئكة ومنهم من فضل
نبينا عليه السلام خاصة على جميع الملئكة لما ورد من تفضيله على العموم ككونه اول من يقرع باب الجنة
واول شافع ومشفع ولمصير الملئكة من جنده يومي بدر وحنين وامير الجنة افضل منهم **ولنا**
في الاحتجاج على ما ذهبنا اليه قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب
ولا اقول لكم اني ملك فانه كلام في مقام الحط من النفس وان مرتبته لا يتجاوز مرتبة البشر وصفا لهم
ولهذا قال بعدها ان انا الا رسول وقوله تعالى حاكيا عن وسوسة ابليس لادم وحوى ما نهاكما
ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين فانه بالغ في ترغيبهما بما هو فوق
مرتبتهما مع العلم بان ادم كان نبيا وقريب من ذلك ما حكاه الله تعالى وقرره من حديث النسوة
اللاتي قطعن ايديهن ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم وقريب منه ايضا قوله تعالى لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملئكة المقربون ويمكن الاستدلال على افضليتهم بكونهم معصومين من
جميع المعاصي صغايرها وكبايرها على ما سياتي بخلاف الانبيا فانها تجوز عليهم الصغاير على ما مر
واما سجود الملئكة فلم يكن لادم على الحقيقة بل لله تعالى لاحداثه تلك الخلقة الكريمة وكان ادم
قبلة لسجودهم فقط ولا نسلم ان تكليف البشر اشق من تكليف الملئكة لانا نقطع ان لهم نفرة
وشهوة مع استمرارهم على الطاعة على ممضي الازمان والقرون ولان سلمنا ذلك لكن ربما
كان التكليف الذي مدته في غاية الطول يقتضي من الثواب اكثر مما يقتضيه التكليف الشاق
الذي مدته قصيرة واما كون الملئكة كانوا من انصار نبينا عليه السلام فليس فيه ما يقتضي افضليته
عليهم **مسئلة قالت العدلية جميعا** والامة على عصمة الملئكة عن المعاصي من
الكبائر خلافا للحشوية بناء منهم على ان ابليس من الملئكة وبادعائهم ان هاروت
وماروت واقعا الفاحشة مع الزهرة والحجة **لنا** على عصمتهم قوله تعالى فيهم لا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون واولى من ذلك الاحتجاج بقوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن
ولدا سبحانه بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون فان هذا عام لجميع الملئكة
ولجميع الازمان دون الاية الاولى وهذا الدليل موجب للعصمة الملئكة من جميع المعاصي صغايرها

وكبائرها فاما ابليس فهو من الجن لا من الملئكه كما ادعوته الحشويه لقوله تعالى الا ابليس كان من الجن واما استثناه من الملئكه فمنقطع او من باب التغليب واما تعليم هروت وماروت السحر كما حكاه الله تعالى بقوله يعلمون الناس السحر فانما تعليما لهم اياه ليجتنب لا ليفعل لانه لا يمكن تجنبه الا بعد العلم به ولا نزاع في ان العلم حسن مطلقا او تعليما ايا ه فيه لهم واسيما مع كونهما ناهيين عن العمل به ومحذرين عنه اشد التحذير كما ذكره الله تعالى بقوله وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنه فلا تكفر وقد قيل انهما ليسا من الملئكه بل من ملوك بابل ومن ثم قرى الحسن الملكين بكسر اللام اما قصتهما مع الزهره التي حكوها عنهما وانهما واقعا الفاحشه معها فانها غير صحيحه عندنا لان روايتها غير صحيحه في نفسها ثم هي معارضه لدليل العصمه المتقدم ثم ان الظاهر في الزهره انها جماد مسخر كساير الكواكب

تنبيه قد زعم بعضهم ان الملئكه غير مكلفين بل ملجون الى الفعل والترك وهذا قول خارق للاجماع ان لم يكن رد لما علم من ضروري الدين

مسئله ونبينا عليه السلم افضل الانبيا للاجماع من الامه على ذلك قال الامام عليه السلم قلت ولقوله صلعم ادم ومن دونه تحت لوائي يوم القيمه وكذا قوله انا اول من تقرع باب الجنه وانا اول من تنشق عنه الارض وانا اول شافع ومشفع ونحو ذلك واما قوله صلعم لا تفضلوني على يونس بن متى فعذرنا ول بانه لم يكن قد علم افضليته او اراد لا تفضلوني عليه في صحه النبوه ووجوب الاتباع وتجوز تفاضل سائر الانبيا خلافا للغزالي عليهم السلام ابن عمر فزعم انهم على سوى بعد نبوت افضليه نبينا عليه السلم على جميعهم كما مر والحجه لنا قوله تعالى ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض وله ان يقول التفصيل في الايه مجمل ولعله بالبسط وعموم الرساله وعدمها ثم انه قائل بتفضيل نبينا عليه السلم على سائر الانبيا فيصرف انه قد فضل بعضهم على بعض والاولى الاحتجاج بجواز ذلك عقلا ولا مانع منه سمعا واما الايه لو صحت دلالتها فانها تدل على الوقوع المدعي هو الجواز فقط

مسئله وهو صلعم مبعوث الى الخلق كافه الانس والجن اما كونه مرسلا الى جميع الناس فمعلوم من دينه ضروره ولقوله اني رسول الله اليكم جميعا وقوله صلعم بعثت الى الاسود والاحمر ونحو ذلك واما الى الجن فقال الامام عليه السلم فمعلوم ايضا للاجماع وقوله وقوله واذ صرفنا اليك نفرا من الجن الايه تنبيه ويقطع بانه ما من مكلف في الارض من الثقلين الا وقد بلغته دعوه النبي صلعم لئلا ينتقض العموم في ارساله ومنهم ياجوج وماجوج على القول بانهم مكلفون وهو الاصح وقد جوز بعضهم ان يكون من الناس من لم تبلغه الشرايع وانما هو مكلف بالعقليات فقط وهو مخالف للدليل السابق وهذا العموم في الارسال انما تفرد به نبينا عليه السلم ولا يقطع في غيره من الانبيا بمثل ذلك العموم وان كان ذلك مما يجوز في بعضهم وروى الحاكم عن قوم القول بعدم اختصاص ذلك بنبينا عليه السلم بل كل نبي مبعوث كذلك اي الى جميع الناس قالوا ولا يصح التخصيص في الارسال بان يكون مرسلا الى قوم دون قوم لان ذلك موجب للتنفير عنه والحجه لنا عليهم ان البعثه انما حسنت من الله تعالى لكونها

وقع السؤال عن ...
فلنا ما عن حد النصف في عدد
صلى الله عليه وسلم سبحان الله عدد ... ويباد
خلقه وزنة عرشه ورضا نفسه ... الاربع منصوب
كلماته فاجيب بان صنع الكلمات قد زنة عرشه ... وكذا
على الظرف على ان النفيد قد زن ... المصاف فالله
الموافق ... الطرف الذي هو ... الاعراب ... فطرف ... ارمنه
... على الظرف ... [illegible]
نضبط ... الطرف ... والكل منصوب على الظرف ...
يحكى ... وطرف ... السنة ... والحول ...
والنفي ... قال ... المصادر ... النسهيل ... الضعفاء ...
ولم يصح احد بان قد رانصب على الظرف ... الكلام ...
المقتصر على المحة ... النصب على الظرف ... التسهيل ...
قول الخاه ... والنقل ان ... التسهيل ...
وقد نص على ذلك ... الجليل ... سبحان الله ...
زنة ... الجليل ووزن الجبل ... ابن مالك ...
جملة ... الى النعل نعول ... على الظرف ... الشيخ ...
كان ان نعطف ... المصدر ... فلى نعول ... على المحذوف ...
والظرف ... الوجه الاول ... قول الفرزدق ... النظر ...
وفي عوض ... الانفتاح في قول الاشياء ... في السملة ...
في نسخ ... عنة ... ولا يتسبا الله ...
مضاف اى ... على ما هو عليه لا يتسما ...

قال الله
قال ... حال الازهري وتبعه ... النصب ...
اسم المفعول ... يجري الصفة ...
الفاعل على ما ينصب حال الصفة ... فاله ...
نصبه حال اسم المفعول ... على الفاعل ...
سؤال هل الاصل ... الرفع ... اسم المفعول ...
على ما ينصب اسم المفعول ... معنى ...
اما ... على الفاعل ... على النسبة ...
التمييز ... الاضافة ...
ان كان ... ودينار ...
ونحو ... شواهد النصب ...
ومن شواهد ... لفاى ...

قال ... الله
... على الطرف ... الاسم ...
... ماذكره الكلام ... العموم ...
الناشئ ... الاسم ...
الاحد ... السلطنة والقدرة ...
قال ابن هشام ... والملك ...
والملك والملكة ...
فال
[illegible]

مصلحه للعباد وحينئذ لا يمتنع ان المصلحه فى بعثة شخص لقوم دون قوم
وانما كيف ينكر ذلك وقد كان فى زمن ابرهيم لوط عليهما السلام والظاهر ان كلا منهما مرسل
الى قوم مخصوصين وان له شريعه غير شريعه الاخر **تنبيه** اجتمع نبيان فى وقت واحد
فاما ان يتحد الشرع به المرسل به والقوم المرسل اليهم او يختلفا او يتحد الاول دون الثانى او العكس
فتلك اربعه اقسام الاول موجود قطعا كما فى موسى وهرون وان كانت المعجزة انما ظهرت على يدى
موسى فقط دون هرون على وجه المعين والوزير ومن هذا القسم كثير من انبياء بنى اسرائيل كانوا
ناسين المتفقين فى عصر واحد والقسم الثانى صحيح ايضا وهو الظاهر من حال ابرهيم ولوط والقسم
الثالث ممكن ايضا ويحتمل ان يكون منه حوارى عيسى عليه السلم الذين بثهم دعاة فى الافاق على القول بانهم
انبيا الى الان الاظهر خلافه واما القسم الرابع فممتنع اتفاقا اذ يلزم التكليف بالمتنافيين

كتاب الوعد والوعيد وما يتعلق

بها والوعد هو الخبر عن حصول نفع او دفع ضرر فى المستقبل ومن المخبر والوعيد عكسه **مسئله**
قال بن سلمين الوعيد من الله تعالى بالثواب ثواب لان الموعود يلتذ ويستبشر به وسببه فعل
الطاعه فكان ثوابا قال والوعيد بالعقاب عقاب لان المتوعد يتألم به ويغتم وسببه فعل
المعصيه فكان عقابا وقالت هشم لا يصح كونهما ثوابا وعقابا لوجوه ثلثه لمقارنتهما التكليف
وهما يستلزمان الالجا المبطل له ولان من حق الثواب ان لا يجامعه تنغيص والعقاب ان لا يجامعه
روح وراحه وراحة حالة التكليف متضمنه لامرين معا وفى هذا الوجه نظر لما سياتى انه يصح ايصال
اليسير منهما فى دار الدنيا الا ان يراد مقارنتهما لاول التكليف والمرء حينئذ لا يستحق ثوابا ولا عقابا
الا انه يقرب من الوجه الثالث ولتوعده الانبيا نحو لان اشركت ليحبطن عملك والملئكه نحو ومن
يقل منهم انى اله من دونه فذلك نجزيه جهنم الايه وعقابهم ممتنع قطعا لما تقدم من عصمتهم
فلو كان الوعيد عقابا لكان توعدهم عقاب من لا يستحق العقاب ولتقدمهما على الفعل والثواب
والعقاب انما يستحقان عقيب الفعل لانهما مجازاة عليه **مسئله** **قالت به** والثواب
واجب على الله تعالى للمطيع من عباده وجوبا حقيقيا كوجوب الدين على المديون وذلك
اى لاستحقاقه لمصيره حقا للعبد على الله وهو معنى الوجوب وهذا قريب من الاحتجاج
بمحل النزاع وقال لا يجب على الله تعالى كوجوب الدين بل وجوب جود وتفضل
على ما هو مذهبه فى ساير الواجبات على الله تعالى كما مر فى الالطاف وغيرها **قلنا**
القول بعدم الوجوب على الله تعالى يستلزم قبح التكليف بالشاق وذلك ان الله تعالى
كلف عباده الشاق والزمهم ما هو مضر عاجله فلو لم يكن ذلك مستلزما لاستحقاق نفع على الله
تعالى يجبر تلك المشقه لكان ذلك التكليف قبيحا لكونه عبثا وبذلك علمنا ان تلك المنفعه لها صفه
مخصوصه لاجلها لا يحسن الابتدا بها **مسئله** قال اكثر المعتزله والثواب والعقاب
يجبان عقلا وسمعا وقالت الكراميه من المجبره وابن الراوندى وهو قول البغدادى
القسم الموسوى من المعتزله انما نعلم استحقاقهما سمعا فقط وهى ادلة الوعد والوعيد

قلنا بل العقل بمجرده يعلم استحقاقهما اما الثواب فقد مر في المسئلة الاولى واما العقاب ففي الاحتجاج عليه طريقان احدهما للشيخ ابي هاشم وهي انه قد ثبت عدل الله وحكمته وقد خلق فينا العلم بقبح القبيح العقلي وخلق فينا شهوته ومكننا منه وخلق الحكيم شهوة القبيح مع الاعلام بقبحه والتمكن منه بلا مرجح من المعاقبة عليه لكون ذلك داعيا لنا والا كان مغريا لنا به وداعيا اليه وذلك قبيح من الحكيم ولسنا نعني باستحقاق العقاب الا حسن انزاله بالعاصي فيكون العلم بحسنه مع تجويز فعله داعيا لنا عن ارتكاب القبيح والطريقة الثانية لقاضي القضاة وقد سلكها السيد في شرح الاصول واشار اليها الامام بقوله ثم ان الايجاب من الله تعالى لمجرد الالتذاذ لا يحسن اذ لا يجب طلب النفع وحقيقته ان الله تعالى قد اوجب علينا الواجب والزمنا فعله وتوعدنا على الاخلال به فلو لم تكن ذلك الا للاثابة لم يحسن ذلك الايجاب اذ لا يجب طلب النفع والا لوجب علينا كل نفع ولما افترق الواجب والمندوب فلا بد من وجه اخر للايجاب وذلك الوجه هو التحرز من المضار المستحقة على الاخلال وهي العقاب فهذه طريقة الى معرفة استحقاق العقاب من جنبة الواجب كما ان تلك الاولى من جنبة القبيح قال الامام عليلم قلت الا ان هذا الدليل الاخير ليس بعقلي محض بل مركب من العقل والسمع لان ايجاب الله والزامه وتوعده على الترك سمعي وكون الايجاب لمجرد النفع لا يحسن عقلا فيكون حسن العقاب موقوفا على السمع لتوقفه على الجنبة السمعية وهو لا يصح على ما سياتي واعلم ان مبنى ورود الاعتراض على جعل الايجاب المذكور هو الايجاب الشرعي وهو الامر والالزام كما ذكرنا فاما اذا حمل على الايجاب العقلي لم يرد وتحريره ان يقال قد اوجب الله علينا واجبات عقليه اي اعلمنا بوجوبها ومكننا من تركها وخلق لنا نفرة عنها فلا بد من زاجر يزجرنا عنها وليس هو فوت النفع المستحق على فعلها للتسامح بالنفع لاجل عادة فيجب ان يكون ضرر الحسن انزاله بنا عند تركها وبهذا اندفع التناقض في كلامهم حيث يقولون مرة ان وجه الايجاب التعريض لمنافع الثواب وتارة ان وجهه التحرز من المضار فيقال ان اصل الايجاب للتعريض لكن لما لم يتم الا بالزجر عن الترك حسن العقاب فصار وجوب فعله علينا للتحرز من المضار وكذا اذا قيل ان وجوبه لوقوعه على وجه لا للتحرز فالجواب هو مراعاة حيثية الاعتبار يدرك ذلك بالتامل وامعان النظر ولكون ادلة استحقاق العقاب عليه محتملة قال ص وعند بعض من المعتزلة ان استحقاق العقاب لا يمكن ان يعلم الا عقلا فقط واما الشرع فانما هو مؤكد فقط وقال بل بمجرد الشرع غير مستقلا عن دليل العقل فيقال قد توعد الله العصاة بالعقاب فلا بد ان يكون مستحقا والا لما حسن منه ذلك وهذا هو دليل الموسوي ومن ذكر معه في صدر المسئلة الا انهم يقولون لا دلالة للعقل عليه اصلا لنا في الاحتجاج على ان استحقاق العقاب لا يعلم الا عقلا فقط ان نقول قد ثبت وجوب معرفة الله تعالى وانما وجبت المعرفة لكونها لطفا فيجب تحصيلها لحصول الاجتناب عن المعاصي كما هو شان اللطف وفائدة ذلك وثمرته هو التحرز من العقاب فيكون لمعرفة جارية مجرى دفع الضرر فيجب ومعلوم ان هذا موقوف على العلم باستحقاق العقاب فلو لم يعلم استحقاقه على فعل المعصية لم يصح ذلك المقتضي لوجوب معرفة الله تعالى فلزم ان لا يكون

الى وجوبها طريق وقد علم بطلانه فوجب ان يكون العلم باستحقاق العقاب عقليا محضا ولانا نرشد
ان القول المتوقف على العلم بالاستحقاق هو وجوب المعرفة لا حصولها وجاز ان تحصل المعرفة لبعض
المكلفين قبل العلم بالاستحقاق ثم يعلم الاستحقاق بالشرع فهذا المكلف قد عرف الاستحقاق بمجرد السمع
فلا يصح اطلاق القول بانه لا يمكن معرفته بمجرد السمع ولم يدع ابو رشيد الا امكان ذلك فقط ولو لبعض
المكلفين **فان قيل** وجه وجوب المعرفة كونها دفعا لضرر الخوف العاجل ويكفي فيه تجويز الاستحقاق
ولا يشترط العلم به فلا يكون وجوب المعرفة حينئذ موقوفا على العلم بالاستحقاق كما ذكرتم **قلنا**
تجويز الاستحقاق لا يتصور لانه ان علم وجه قبح العقاب قطع بعدم استحقاق وان لم يعلم وجه القبح
فهو منتف قطعا لانا لو جوزنا فعله حينئذ كان حسنا لعدم المقتضي للقبح وهو معنى الاستحقاق **مسئلة**
ولا يستحق عبد عقاب عبد اخر بان يعاقبه وذلك العبد الاخر بنفسه ويعلم ذلك الاستحقاق
عقلا ضرورة او دلالة وقال ع بل يجوز وذلك حيث اسى اليه ذلك العبد فانه يعلم بالعقل حسن
انتصاف المساء اليه من المسيء وايضا الانتصاف في كونها حقا للمساء اليه كالقود من القاتل فانه حق
لورثة المقتول والحد للقاذف فانه حق للمقذوف فلولا انهما مستحقان من قبل الشرع لما دل عليهما
لانه كاشف فقط لا مثبت **قلنا** لا نسلم ان المسيء يستحق العقاب من المساء اليه عقلا والا لا
يستحقه الناس جميعا كالذم فانه لما استحقه المساء اليه استحقه الناس جميعا فعلمنا ان العقاب مستحق
لله تعالى فقط ولانا على ان يمنع ان العلة في استحقاق الذم على العموم كونه استحقه المساء اليه واما ما احتج
به ابو علي من كونه مساء اليه فمجبور بالعوض المستحق على المسيء اذ قد اوجبنا على الله تعالى
ان يوصل اليه من اعواضه ما يجبر اساءته ولا يستحق غير ذلك لحصول الانجبار بالعوض **قلت** والحد
والقود اللذان ذكرهما من قبيل ان نعني ان استحقاقهما شرعي محض غير كاشف عن استحقاق سابق كما ذكره
وما هو الا كاستحقاق الوارث للميراث والفقير للزكوة والمؤذن للاقامة ونحو ذلك مما جعل الشرع
امره الى شخص مخصوص دون ان يكن كاشفا عن استحقاق سابق **مسئلة** قالت له وانما
يستحق العقاب حيث يستحق دائما سواء استحق على كفر او على كبيرة غير كفر وعلى ذلك اطبقت المعتزلة الا الخالدي
فانه يقول بان الطاعة بعد انقطاع عقاب الكبيرة وسياتي وقالت الجهمية من المجبرة بل ينقطع
ان العقاب ينقطع في حق الفاسق وهو قول الاكثر المعتزلة الاشعرية ومثله ما ذكرناه عن الخالدي
وهو لا ليسوا من فرق المرجئة وانما المرجي من جوز الامرين وسياتي لهم مسئلة يسوفونه لمذهبهم ويحتجون
ان شاء الله تعالى وقال مقاتل بن سليمان واصحابه ان الفاسق لا يستحق عقابا اصلا قال السيد
بل قالوا انه لا يعاقب المنزل وان الثواب لا معنى له الا انهم لم يظهرون هذا المذهب لكل احد **لنا**
في الاحتجاج على ما ذهبنا اليه دليلان عقلي وسمعي اما العقلي فهو انا نعلم بتلازم الذم والعقاب
لا تحاد مقتضيهما ولان الذم فيه اضرار واستحقاق وهو لا يحسن الا للمستحق واذا ثبت تلازمهما فمن المعلوم
من احوال الفساق حسن ذمهم دائما حتى الفاسق ومن يعدر ان يأتي على الفاسق الا ويحسن ذمه
فيه فيجب ان يكون العقاب مستحقا كذلك ايضا للتلازم المذكور بينهما واما الدليل السمعي فالكتاب
والسنة والاجماع اما الاجماع فانه منعقد في عقاب الكفار فقط انه موبد غير منقطع فانه لم يسمع في ذلك

خلاف لمن يعتد به **و** اما الكتاب فايات كثيرة منها **قوله وما هم عنها بغائبين والضمير** وهو قوله
هم **للفجار** المذكورين قبل بقوله وان الفجار لفي جحيم والفجار يشمل الكفار والفساق بالاجماع وهذا
صريح في الدوام والتابيد اذ لو انقطع لكانوا قد غابوا عنها وغير ذلك من الايات التي سياتي ذكرها
في مسئلة الارجاء ان شاء الله تعالى ه واما السنة فاحاديث كثيرة نحو من تحسى سما فانه يتحساه في نار جهنم
خالدا مخلدا او نحو مما ذكره اصحابنا على سبيل الاستظهار وان كان لا يصلح حجة في هذا المقام **مسئلة**
والمدح هو القول المنبئ عن تعظيم من قيل فيه مع قصد تعظيمه **والذم** هو القول المنبئ عن
اهانة من قيل فيه مع قصد اهانته ولهما عند الجمهور ثلثة احكام الاول انهما **يدومان** اذ ما من
وقت يقدر اتيانه على العاصي الا ويحسن فيه ذمه ولا على المطيع الا ويحسن فيه مدحه من غير ان يجد
ذلك مقيدا في عقولنا بوقت من الاوقات البتة **و** الثاني انهما **ثابتان على** ما استحقه المستحق لهما من
الثواب والعقاب والمدح دال على الثواب وملازم له والذم دال على العقاب لذلك يشترط التكليف
والافات القديم يستحق المدح دون الثواب فلو فعل القبيح لا يستحق الذم دون العقاب وانما اشترط
التكليف لان العقاب انما يستحق لكونه زاجرا والثواب انما وجب لانه في مقابلة تحمل المشاق وقد مر
جميع ذلك **و** الثالث انهما **يجبان** دائما **بالقلب** فقط **لا اللسان** فلا يجبان به دائما بل وقت التهمة وهذا
مذهب وص ويسميهما حينئذ مدحا وذما مجازا لان حقيقتهما القول فقط على ما مر في تعريفهما ومعنى
وجوبهما بالقلب اعتقاد استحقاقهما والعزم على الاظهار باللسان عند التهمة وقال **د** بل يجبان **بهما**
اي بالقلب واللسان لكن لا يجب عليه استغراق الاوقات في الاطناب فيهما والاشتغال دائما بهما
اتفاقا وكلام الي ر ش يشعر بعدم ان لم يقل بما وافق الجمهور **قلنا** **انما يجبان** باللسان **لازالة التهمة**
فقط لا لكونهما مستحقين كذلك ووجوبهما حينئذ عقلي لجريهما مجرى دفع الضرر ولعل مراد ابي ر ش بقوله
بوجوبهما باللسان هو عند التهمة فيقول انهما حينئذ مستحقان لاجل الطاعة والمعصية والتهمة شرط
فقط وبهذا اشعر احتجاجه في هذه المسئلة **تنبيه** ويعلم مما ذكرنا ان قول بعض اصحابنا ان المدح
يجب لانه حق للغير لان الذم لانه حق للذام مما لا وجه له لاستوائهما في الوجوب بالقلب عند عدم
التهمة وباللسان عند التهمة ووجوبهما حينئذ لعدم لدفع ضرر التهمة لا لكونهما حقا للغير وللنفس
على ما ذكرناه اولا **مسئلة قالت** **ع والايمان** بالله ورسوله وتصديقه في جميع ما جاء به على
وجه يخرج المتصف به عن كونه كافرا **لا يثمر انقطاع عقاب المعصية** اصلا بل ان كانت المعصية
صغيرة منع من استحقاق العقاب عليها وان كانت كبيرة استحق عقابها دائما وحبط ثواب ذلك الايمان
من اصحابنا وهو محمد بن ابراهيم بن شهاب ه عافاه
جميعه وقال **الخالدي** من المعتزلة **بل** الايمان المذكور يفيد انقطاع عقاب الكبيرة و**ثمرة** يحكم بانقطاع
عقاب الفاسق وقال ان الايمان لا يحبط ثوابه البتة حتى اوجب فيمن قد امن ولو لحظة ان لا يكفر بعده
البتة بل لا يموت الا مؤمنا وقال بان طاعات الكافر لا يستحق عليها ثوابا اصلا **قلنا** ردا عليهم
لا نسلم انقطاع عقاب من مات مستحقا للعقاب وان الايمان يثمر انقطاعه لان العقاب **كالذم**
لما بيناه من التلازم بينهما ومعلوم ان الذم يستحق دائما وان الايمان لا يثمر انقطاعه فيجب ان يستحق
العقاب كذلك لاتحاد المقتضي لهما **مسئلة قالت** **ع ويستحق الثواب والعقاب** على الطاعة
اختلف الناس في وقت استحقاق الثواب والعقاب ه

ت مطلقا قلت اصلين على
قوله مبنى على ان الثواب لا يجب لذلك
وقوله هنا ان الثواب تفضل فان كان الذنوبه ولا
له احدهما ما هو تفضل باسباب التفضلات والتعظيم بين
الله تعالى واما هو فى الدنيا كسائر وجه الاجلال ويمكن مخالفة فى هذ
حاد فعله انه لا يستحق على سائر الثواب الفضلات
وثانيهما انه من الثواب دعا بات
عين خلوصه مسائل
الاصلين

ل وقد ذكروا انه لا بد ان يعلم المكلف فيما وصل اليه انه ثواب او عقاب ولا بد
انه تقارن التعظيم ويعلم ان الحكيم قصد ذلك وظاهر كلام الاصحاب انه يجوز ايصال
السرور من الثواب وهو ما لا يصير المكلف بتقديمه ملجأ وفى تبيين العذر الذى لا بعد
بتقصانه فى الاخرة لا ان الاجر افاذا نقص عليه فى الاخرة وقت المجازاة مما نالم
بفواته فى تلك الحال كان تنغيصا ولا تنغيص لاهل النعيم قلت والجاهلية يشترطون
علم من اوصل اليه لكونه ثوابا او مقارنة التعظيم وعلم المثاب بان المشقة قاصد له
وذلك نقصور فى زمن الدنيا او فى واسه اعلم وما يحور ايصاله فى الدنيا على
الاستيصال لانه لا مانع عنه اذ لا تكليف بعد فيقال انه يكون فى حكم الالجاء معراج

والمعصية في الحال التي اطاع فيها او عصى فيها وذلك عقيب فعله من غير مهلة ومن ثم حكمنا بان الله تعالى يوصل اليه جميع ما كان قد استحقه من وقت الفعل الى وقت الايصال وقال اهل الموافاة وهم جماعة من البغدادية كهشام الفوطي وبشر بن المعتمر بل الثواب والعقاب في استحقاقهما يتعلقان بالموافاة فلا يستحقان الا من وقت الموافاة اما موافاة الموت او موافاة العرصة او موافاة الاعادة على اختلاف بينهم في ذلك فكان الموجب له عندهم هو الموافاة وقيل بل المعصية موجبة للاستحقاق والموافاة شرط فقط ولا طائل للفرق بين هذا القول والذي قبله مع اتفاقهما على انه لا استحقاق الا من وقت الموافاة وقيل بل المعصية توجب الاستحقاق من وقت الفعل كما تقوله البصرية لكن انما يستحق فاعلها العقاب في الحال ان كان المعلوم لله تعالى من حاله الموافاة بها وكذلك الطاعة بالنسبة الى الثواب وان علم الله تعالى انه لا يوافي بالطاعة او المعصية لم يستحق عليها في الحال شيئا لنا على ما اخترناه وجهان احدهما ما قد تقرر من التلازم بين الذم والعقاب وبين المدح والثواب حتى لا يصح انفكاك استحقاق احدهما عن استحقاق الآخر ومن المعلوم المتفق عليه انعقاد الاجماع على استحقاق المدح والذم في الحال اي عقيب فعل الطاعة والمعصية ان لم يكن ذلك الاستحقاق معلوما ضرورة فيجب ان يكون الثواب والعقاب مستحقين في الحال والا لارتفع التلازم بينهما والوجه الثاني ما نعلمه من حسن الاستخفاف بالجناة واقامة الحدود عليهم على وجه النكال والاهانة فلولا انهم مستحقون للعقاب لم يحسن ذلك لانه نوع من العقاب واذا ثبت في العقاب كونه مستحقا في الحال ثبت في مثله في الثواب للاتفاق على عدم الفرق بينهما **مسئلة** قالت البهشمية ويحسن العقاب من الله تعالى للعصاة وان لم ينتفع به الغير اي غير المعاقب وقال بعض البغدادية لا يحسن الا حيث كان فيه نفع للغير ويحتمل ان يريد وانما ينتفع في عذاب اهل النار زيادة سرور اهل الجنة او التطافهم به ثم بناء على بقاء التكليف او كون العلم بوقوعه ودوامه لطفا لاهل الدنيا وهذا فيهما الى كلامهم **قلنا** في الرد عليهم وقد ثبت ان العقاب مستحق على العاصي فيحسن انزاله به لمجرد الاستحقاق لانه وجه من وجوه الحسن اذ لو لم يحسن لمجرده لما كان مستحقا والقول البغدادية يكون في العقاب صلاح لغير المعاقب قالوا بوجوبه على الله تعالى **مسئلة** قال الجمهور ولا يجوز من الله تعالى تعجيل الاثابة في الدنيا لمن يستحقها الا اليسير منها فانه يجوز تعجيله لا الكثير وقال ق بل يجوز تعجيل الاثابة في دار الدنيا مطلقا يسيرها وكثيرها لانه يصح مجامعتها للتكليف كقوله تكليف اهل الآخرة **قلنا** في الرد عليه لا نسلم انه يصح مجامعة الثواب للتكليف اذ من شرطه زوال الشوائب وانتفاء المنغصات فلا يصح مع بقاء التكليف لان الله تعالى وعد به المطيعين على ابلغ الوجوه لكونه لطفا فلا بد ان يكون ايصاله كذلك ومعلوم ان في التكليف من المكدرات والمنغصات ما لا تخلص معه الراحة ولا يصفو عنه النعمة قال الامام عليه السلم **قلت** واليسير من الثواب الذي يحسن تعجيله هو القدر الذي لا يعتد بنقصانه في الآخرة اي لا تعظم المثاب بفواته ولا يتنغص بذهابه وقال الحاكم اليسير هو الذي لا يصير المكلف بتعجيله ملجأ الى فعل الطاعة قال الامام عليه السلم ومتى حسن تعجيل اليسير وجب لانه حق للغير فلا وجه لتأخيره عنه **تنبيه** ولا

يحسن التعجيل من الثواب الا ما ليسير فكذلك العقاب والسير منه هو ما لا يكون المكلف معه ملجا فاما
مع زوال التكليف فيصح ان يوصل منه الكثير ايضا **مسئلة** اتفق جمهور المعتزلة البصرية والبغدادية
على ان العقاب يحسن عقلا كما تقدم ثم اختلفوا هل يعلم انه يفعل ويقطع بذلك عقلا ام لا فقالت ب لا يعلم
ذلك الا سمعا فقط لا عقلا م وانما الذي يعلم عقلا استحقاق العاصي للعقاب **ويجوز** مع ذلك **العفو عن**
العاصي عقلا وقال **ق البلخي وبشر** بن المعتمر وغيرهما من علماء البغدادية بل يعلم من جهة العقل
انه يفعل لا محالة وانه **لا** يجوز العفو اصلا وهو بناء على ان العلم بفعله لطف للمكلفين فلا بد من وقوعه
حسبه **قلنا** في الرد عليهم العقاب حق الله تعالى ومن المعلوم ان **له اسقاط حقه حيث لا اضرار**
بالغير ونحن نعلم ان اسقاط الله للعقاب لا اضرار فيه على احد بل فيه نفع لمن سقط عنه وقولهم
ان العلم بانه يفعل لا محالة لطف فيجب كونه لذلك غير مسلم بل اللطف هو العلم باستحقاقه فقط ولو سلمنا
كونه لطفا فيكفي العلم به من طريق السمع وهو متفق عليه **فرع** على القول بجواز العفو عن العصاة
عقلا اما حسنه كما ذهب اليه البصريون او فرضنا كما هو مذهب البغدادية فهو يحسن منه عن عاص
دون عاص ام لا فقالت **به ويجوز العفو** من الله **عن واحد** من العصاة **دون من فعل مثله** او دونه
ايضا فيجوز العفو عن شارب خمر دون من شرب مثله او عن من شرب وزنا دون من شرب فقط ونحو
ذلك وقال **ق محمد بن شبيب** و **لا يجوز** ذلك **اذ هو محاباة** اي ميل الى احد المستحقين المتساويين
دون الآخر ومنه ايغار لصدر ذلك الآخر وتفضيل من غير موجب ومثل ذلك لا يليق بالحكيم فالق
والعلم بقبح ذلك عقلي هذا على فرض حسن العفو عندهم والا فهو يمنعه على ما عرف **قلنا** في الرد عليه
العفو تفضل من الله ويجوز ان **يتفضل على من يشاء** وكون غير المفعل احسن منه لا يخرجه عن كونه حسنا
ويصير قبيحا والا لا دفع التفاضل بين انواع الحسن وقوله ان المحاباة قبيحة عقلا غير مسلم وان كانت
قد تستنكر كما تستنكر البخل بالنظر الى مكارم العرب ولا تعد قبيحا عقلا وقوله انه ايغار لصدر الغير
فانما اتى ذلك الغير من قبل نفسه حيث تألم من الحسن الذي لا يتألم به ثم لا نسلم حصول ذلك التألم في الآخرة
لانه اضرار بالنفس وهو قبيح **فصل في الموازنة والاحباط وما يتعلق بها**
الموازنة هي المساقطة بين الثواب والعقاب سوى كان السقوط من جانب الثواب او من جانب
العقاب وسوى اسقط احدهما كل الآخر او بعضه بخلاف الاحباط والتكفير فانهما موازنة خاصة اذ الاحباط
هو اسقاط العقاب لجميع الثواب والتكفير اسقاط لجميع العقاب فعطف الاحباط على الموازنة من عطف
الخاص على العام وانما يفعل مثل هذا العطف تنبيها على الاعتناء بذكر الخاص وان له من المزية والخصوصية
ما ليس لغيره وهو هاهنا كذلك فانه يتعلق بالاحباط من الابحاث والانظار ما لا يتعلق بغيره كمسئلة
من تاب بعد انحباط ثوابه وغيرها فلذلك افرده بالذكر دون التكفير **مسئلة** اتفق
الشيخان على امتناع استوى الثواب والعقاب ثم اختلفا هل يعلم ذلك الامتناع عقلا وسمعا او سمعا
فقط فقال **م يجوز استوى الثواب والعقاب عقلا اذ لا مانع** من استوائهما **الا السمع**
وهو الاجماع على انه لا بد للمكلف من ان يدخل الجنة او النار فلو استوى الثواب والعقاب لم يستحق
المكلف جنة ولا نار فيكون نقضا للاجماع فان ادخل الله ذلك المكلف الجنة لم يكن ذلك الا تفضلا لا نظرا

الاستحقاق وقال بل يمتنع عقلا ايضا استواؤهما وذلك لوجهين احدهما انه يلزم ان يكون كل واحد منهما مسقطا للاخر وهو ساقط في نفسه فيكون مسقطا لغيره ساقطا في نفسه وهو محال والجواب انا لا نسلم امتناع ان يكون مسقطا لغيره ساقطا في نفسه اذا كان سقوطه في نفسه بذلك الغير وانما يمتنع ان يكون مسقطا لغيره بعد ان صار ساقطا في نفسه بغير ذلك الغير وذلك مما لم نقل احد به وثانيهما ان سقوط الثواب عقاب وسقوط العقاب ثواب والقول بهما او بما يودي الى اجتماع استحقاقهما وهو محال والجواب انا لا نسلم ان سقوط الثواب عقاب ولا العكس اذ من لازم الثواب الاجلال والتعظيم وهو منتف في سقوط العقاب ومن لازم العقاب الاهانة وهو منتف في سقوط الثواب فبطل ان يكون سقوط الثواب عقاب والعكس وايضا فان الابناء قد سقط من ثوابهم بسبب معاصيهم وهم لا يستحقون عقابا والكفار بالعكس وهم لا يستحقون ثوابا الا ان هذا الاخير لا يقول به ابو علي كما سيجي في الموازنة ولما كان احتجاج ابي علي على مذهبه في هذه المسئلة ضعيفا لم يذكره الامام عليه السلم بل قال في الرد عليه **قلنا** على امتناع استوى الثواب والعقاب عقلا كما ادعيته ثم على امتناع استوائهما

علي بن الحسين كالقسم عليه السلم

مشهور فان المنقول عنهم انه يجوز استوى الثواب والعقاب ثم يدخل الله ذلك المكلف الجنة تفضلا لا شفاعة او غيرها وممن قال بذلك المويد بالله ومن المتاخرين القاضي شمس الدين والشيخ الحسن الرصاص والفقيه حسام الدين وقد قال باستوائهما ايضا فرقة من الصوفية لكنهم يثبتون دارا ما بين الجنة والنار يدخلها من المكلفين من استوى ثوابه وعقابه قالوا وهي التي ذكرها الله تعالى بقوله وعلى الاعراف رجال وقال بعض اصحابنا ان الاعراف اعالي الجنة وقيل هي اعالي الحجاب الذي بين الجنة والنار وهو المراد بقوله وبينهما حجاب وانه يحبس فيه من قصر عمله عن السبق الى الجنة او من استوت حسناته وسيئاته على الخلاف السابق ثم يدخلون الجنة فهم المعنيون بقوله تعالى عقب ذلك ادخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا انتم تحزنون ٥ **مسئلة قال** وهو اسقاط العقاب لجميع الثواب هو اسقاط الثواب لجميع العقاب من الثواب والعقاب اجزا سوى بعدم استحقاق الثواب او استحقاق العقاب وصارت العشرة التي هي العقاب مكفرة بعشرة من الثواب وهو حيث يكون له عشرة من الثواب واحد عشر من العقاب فانه يحبط الثواب بعشرة من العقاب ويبقى له جزء من العقاب وقال وهو العشرة في مثالنا وهو الاحد عشر فيستحق الاحد عشر التي هي الثواب في الصورة الاولى والعقاب في الصورة الثانية كاملة من غير ان يسقط منها شي في مقابلة العشرة واحتج ابو علي على ذلك بوجوه ثلثة احدها ان سقوط الثواب عقاب والعكس فيلزم في المكلف في الصورتين السابقتين ان يكون مثابا معاقبا في حالة واحدة بخلاف ما اذا اسقطنا الاقل بالاكثر فلا يلزمنا شي والجواب قد تقدم في المسئلة

السابقه ه وثانيها ان الموازنه تقع بين الطاعه والمعصيه فاذا سقط احدها بالاخر سقط جميع
ما يستحق عليه جملةً واحدةً فلا يصح ان يوازن به بعد سقوطه لما تقدم من ان الساقط في نفسه لا يصح
ان يوازن به بعد سقوطه ه والجواب ان ذلك مبني على الموازنه في الافعال وسياتي الكلام عليه
وثالثها حجة السمع وهو قوله تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عملٍ فجعلناه هباءً منثورا ولا يكون هباءً
منثورا الا اذا اسقط بجملته ولم يسقط عنهم من العقاب واما اذا سقط عنهم شي من العقاب فقد
وصل اليهم نفعه ولم يصر هباءً منثورا ومثله قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وقوله ان تحبط اعمالهم
وقوله لئن اشركت ليحبطن عملك فهذه الايات تدل على ان الثواب يذهب في جنب العقاب الذي هو اكثر
منه نسيا منسيًا غير مسقط شيئا من اجزاء العقاب ه والجواب عن الايه الاولى ان المراد التشبيه
بالهباء المنثور وهو ان يبطل ثواب اعمالهم فلا يصل اليهم على الوجه الذي كانوا يؤملونه ويريدونه
من اللذات المتوالية المتتالية والمسار المتواليه بل انما يصل اليهم بدله وهو سقوط ما يوازنه من
العقاب وليس في الايه انه لا يسقط في مقابلته شي من العقاب وكذا الجواب عن الايات الاخرى
ولنا على ع حجتان سمعيه وعقليه اما السمعيه فهي قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
فان من الفاظ العموم وخيرا نكرة يصدق على القليل والكثير فمن له ثواب اقل من عقابه فقد عمل
خيرا فلا بد ان يصل اليه ويراه لكنه يتعذر الجمع بين الثواب والعقاب فقلنا يصل اليه بدله وهو
اسقاط ما يوازنه من العقاب ويلزم على قول ع ان يكون قد عمل خيرا ولم يره قط ومثل هذه الايه
قوله تعالى انا لا نضيع اجر من احسن عملا وقوله تعالى اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى اما
الحجة العقليه فهي علمنا الفرق بين من اساء وقد احسن ومن اساء ولم يحسن مثال ذلك
رجلان اما احدهما فقطع عمره في عبادة الله تعالى ثم فعل كبيرة ومات واما الاخر فانه لما بلغ اوان
التكليف فعل مثل تلك الكبيرة ثم مات فيلزم على قول ع ان يكون عقاب هذين الرجلين سوى لكنا
نعلم انه لا بد من فرق بينهما وانها لا تذهب تلك الاعمال الصالحه سدا كيف وقد اتى بها على وجهها وعلى الصفه
التي امر بها والمنا طرى عليها ما هو اعظم منها ولا سبيل الى الفرق بينهما الا ما قاله الشيخ من انه سقط
من عقاب تلك الكبيرة بقدر ثواب تلك الاعمال الصالحه ثم يستحق النار بما في عقابها بخلاف الرجل الاخر
الذي لا عبادة له فانه يستحق النار بجميع عقاب تلك الكبيرة من غير ان سقط منه شي **مسئله اختلف**
فيما ذا تقع الموازنه على ثلثة اقوال القول الاول قول هشيم وهو ان الموازنه تقع بين الثواب
والمحقق انه بين استحقاقهما لا بين اجزائهما فافهم
والعقاب المستحقين كما تقدم في المسئله السابقه القول الثاني قول الاخشيديه بين الفعل الذي هو
الطاعه والمعصيه وبين المستحق الذي هو الثواب او العقاب فيكون الساقط مطلقا هو الفعل
والمسقط هو المستحق فيحبط الطاعه بالعقاب المستحق على المعصيه وتكفر فعل
المعصيه بالثواب المستحق على الطاعه القول الثالث قول ع بل انما تقع الموازنه بين الفعلين فعل
الطاعه وفعل المعصيه ولا مدخل للمستحقين في احباط ولا تكفير **قلنا** في الاحتجاج للقول
الاول وهو مذهب الهشميه لان التكفير والاحباط امر متعلق بالتكفير والاحباط تغيير
وتبديل وانما يصح التغيير والتبديل في الامور المستقبله لا في الامور المنقضيه المفروغ منها وذلك

الا ملو
من الجامع

وما يحكى عن ابن عباس
والحسن رضي الله عنهما متناول لا يوافق
بان معناه ان القاتل مخذول لا ابن عبيد ان يكون مخذولا
لا توبة لعظم ذنبه وحكي ان عمرو بن عبيد اتاه سائل فقال الله تعالى فقتل في
الى الحسن من مسائله فقال للسائل ان كان كافرا فقد قال تعالى ان الله فقتل او لكن
كافرا او منافقا او فاسقا فان كان منافقا فقد قال تعالى ان المنافقين في
الدرك الاسفل من النار وان كان فاسقا فقد قال تعالى فاسقا فقد قال من عمرو بن عبيد
اسقفوا العصر الكلم ما قد سلف وان كان منافقا او ان كان هذا قال
الدرك الاسفل من النار الى قوله الا الذين تابوا من ابن اكل هذا فقال
هم الفاسقون الا الذين تابوا فقال الحسن للسائل من ابن اكل هذا
فقال وما ادرك ما عمرو بن عبيد ورجع عن هذا المقاله وهو منهاج

ولله يسقط العقاب بفضله عند الجمهور وقال ابو الهذيل انا بفضل الله تعالى
باستقاطه عنده ولهذا قالت المعتزلة انه لا انهم جعلوا الوجه في ذلك كونه اصلح منهاج
لنا ان العذر الصادق في الشاهد يسقط الذم على الاساءة فلذلك التوبة والجامع ما تقدم
انه لم يكونا جنسا واحدا وبعد فكان قبول الاسقاط اسقاطه بالاسقاط عند جملة ما لم
معلوم وبعد فكان يقبح التكليف بعد مواقعه المعصية اذ لا طريق للمكلف
الا اسقاع عما كلفه وهو منهاج صح

المنتظر هو المستحق فقط وهو الثواب والعقاب لانه ليس معنا الا الفعل والمستحق والفعل
نفس مفروغ منه كما تقدم ولا يصح فيه التغيير فتعين كون المنتظر هو المستحق وثبت ان التكفير
والاحباط يقعان فيه لا في الافعال كما قال ابو علي ولا في الفعل والمستحق كما قاله الاخشيدية ويلزم
ابا علي والاخشيدية معًا ما مر الزاما لابي ع في المسئلة السابقة من استوى من اجتمع فيه ما وهو كالرجل
الذي عبد الله طول عمره ثم فعل كبيرة ومات ومن اساء فقط كالرجل الذي فعل تلك الكبيرة فقط ثم
مات وانما الزمهم ذلك لان الساقط اذا كان نفس الفعل لزم سقوط ما يستحق عليه تعالى من غير ان
سقط في مقابلته شيء كما تقدم الاشارة اليه فيلزم حينئذ التساوي بينهما وهو معلوم البطلان للقطع
بالفرق كما تقدم ومما احتجت به البهشمية ايضا ان الموجب للقول بالاحباط والتكفير هو تعذر استحقاق
الثواب والعقاب معًا لما بينهما من التنافي اذ احدهما على جهة الاجلال والتعظيم والاخر على جهة
الاستخفاف والاهانة ولا تنافي بين الطاعة والمعصية اذ قد يعصي احدنا بيده ويطيع بعينه في وقت
واحد فيجب ان يكون التكفير والاحباط بين الثواب والعقاب دون فعل الطاعة والمعصية او الفعل
والمستحق **مسئلة والتكفير** والاحباط على ما بيناه يصح على الخلاف السابق بين
الشيخين في كيفيته خلافا للمرجئة فانه ذهب اكثرهم الى صحة استحقاق الثواب والعقاب في وقت
واحد فمنهم من قال انه يفعل بصاحب الذنب ما يستحقه من العقاب ثم ينقطع ويفعل له ما يستحقه
من الثواب ويدوم ولا ينقطع ومنهم من قال ان الله تعالى يوفي اهلها في الدنيا ثوابا كان او عقابا
ويفعل الاخر في الاخرة ويدوم ومنهم من اطلق صحة اجتماعهما **قلنا** العقاب دائم والثواب دائم
بدوام المدح والذم على ما تقدم فهما متنافيان كما مر فيستحيل اجتماعهما اذ يستحيل كون الواحد معظما
مستخفا به او مكرما مهانا في وقت واحد من فاعل واحد فيتساقطا وهو معنى التكفير والاحباط
كما تقدم قال اصحابنا ولانا نعلم الاحباط والتكفير والذم في الشاهد فيجب ذلك ايضا في الثواب
والعقاب بيانه ان من احسن الى غيره الاحسان العظيم بان انقذه من قاطع الطريق واحسن تربيته
واعطاه الاموال وعلمه الادب ثم كسر له راس قلم مثلا فانه لا يحسن من ذلك المنعم عليه ذمه على هذه
الاساءة لمكان الاحسان اليه خلاف لو فعل تلك الاساءة مجردة عن ذلك الاحسان فانه يحسن منه ذمه
على ذلك فهذا مثال التكفير ومثال الاحباط ان يسيء احدنا الى غيره بقتل اولاده وهتك حرمه
وزوال املاكه ثم يسقيه في اثناء ذلك شربة ماء او يكلمه بكلمة طيبة فانه لا يستحق مدحا على ذلك الاحسان
لسقوطه في جنب هذه الاساءة العظيمة **مسئلة والتوبة** هي الندم على ما اتى من
القبيح لقبحه واخل به من الواجب لوجوبه والعزم على ان لا يعود الى شيء من ذلك والندم والعزم
ركنان لها وقيل العزم شرط لا ركن وهي مقبولة من كل ذنب خلافا لبعضهم في قتل المؤمن وهي
تقبل ولو علم الله ان التائب يعود الى ما تاب عنه خلاف بعض البغدادية وتجب على الله قبولها
ويقبح العقاب بعدها خلافا ف فانه قال اسقاط العقاب بها تفضل فقط وقيل وجوب جودي
وهي عند الجمهور لا يوان نخ ثوابها بل يسقط ما قبلها على جهة الحبط
ثم الحكيم ومنها وهو الوسع والطاقة لما وقع من المعصية فالساقط

يقع بين فعلها وفعل المعصية لان المستحق عليهما نفس المعصية حسبما كان لم تكن فيسقط العقاب تبعًا لسقوطها من غير ان يسقط مقابلته شيء من ثواب التوبة كما هو مذهب ع في الموازنة بين الطاعة والمعصية وانما اتفق الشيخان هنا على ان الساقط بين الفعلين دون المستحقين لعلمنا ان التوبة التي هي الندم والاسف انما يتناول ويتعلق بنفس المعصية من غير التفات الى العقاب المستحق عليها حتى لو لم يتذكر التائب العقاب ولا خطر بباله لكانت توبته صحيحة مقبولة فيجب ان لا يكون للعقاب مدخل في التساقط بل انما يسقط تبعا كما عرف وقيل بل التوبة ثوابها اكثر من عقاب ما تقدمها من المعاصي فيسقط به ذلك العقاب اي بثوابها ويكون الموازنة بين المستحقين كما تقدم في الطاعة والمعصية والا لزم التساوي بين رجل بارز الله بانواع الكفر والعصيان ثم تاب ومات ورجل فعل معصية واحدة ثم تاب ومات بل ربما كان الاكثر عصيانا اكثر ثوابا لعظم موقع التوبة في حقه وتاكد وجوبها عليه فيتساوى من فعل معصية واحدة ومن فعل معاصي متعددة **قلنا** القول بانها تسقط بثوابها لانه اكثر يستلزم كون ثوابها اكثر من ثواب النبوة وهو باطل قطعا بيان انه يستلزم ذلك انه يجب على هذا القول فيمن تاب من الشرك ان يكون ثواب توبته اعظم من عقاب الشرك او مسقطا له والمعلوم ان ثواب النبوة لا يسقط عقاب الشرك لقوله تعا في سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم لئن اشركت ليحبطن عملك بل لقوله تعالى في الملئكة المقربين وقد ثبت انهم افضل من جميع الانبيا ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم الاية فعلمنا ان ثواب النبوة لا يوازن عقاب الشرك ولا يسقطه فلو كان ثواب التوبة يوازنه ويسقطه كما يقوله المخالف للزم كون ثواب التائب اعظم من ثواب الانبيا والملئكة فيكون افضل منهم وهو معلوم البطلان واما ما ذكره من الزام التساوي بين من فعل معصية واحدة وبين من فعل معاصي متعددة فنحن نلتزمه ونفرق بينه وبين ما الزمنا ع في مسئلة الموازنة ان سقوط المعصية هنا بالتحبب لا بالموازنة فالمعصية هنا صارت كالمعدومة فيتساوى من سلف له معصية واحدة ومن سلف له معاص متعددة بعد التوبة اذ صار كل منهما كان لم يعص بخلاف مسئلة الموازنة فان السقوط فيها بمجرد الموازنة والمقابلة من الجانبين فلم يجز تساوي من احسن ومن اسا ومن اسا فقط **تنبيه** وكما ان التوبة تصير المعصية كالمعدومة فكذلك الندم على الطاعة يصيرها كالمعدومة بشرط ان يكون ندما على الطاعة لانها طاعة كما قيل في التوبة اذ كل منهما بذل الجهد في التلافي فيحصل من جميع ما تقدم ان الثواب لا يسقط الا بشيئين الموازنة بالعقاب او الندم على الطاعة على الوجه المذكور والعقاب لا يسقط الا بشيئين ايضا الموازنة بالثواب او التوبة عن المعصية هذا بعد الشرع واما قبله فقد كان يجوز ان يسقط بالعفو ايضا كما تقدم **مسئلة** من فعل طاعات ثم فعل كبيرة احبطت ثواب تلك الطاعات فاذا تاب من فعل تلك الكبيرة هل يعود ثواب تلك الطاعات الذي قد كان الحبط بعقاب الكبيرة ام لا قال وجمهور المعتزلة ولا يعود بالتوبة ما قد انحبط قبلها من الثواب المستحق على الطاعات المتقدمة اذ بعقاب تلك الكبيرة صار ذلك الثواب كالمعدوم لسقوطه بالموازنة وبعد ان سقط وبطل استحقاقه لا سبيل الى عوده وقال الشيخ ابو القاسم البلخي وابو بكر البخاري من البهشمية وبشر بن المعتمر من البغدادية

بل يجب ان **يعود** ذلك الثواب **اذ احباطه** بعقاب تلك الكبيرة **عقاب وقد سقط** عنه كل عقا
بالتوبه فيسقط الاحباط ويلزم منه عود الثواب والا لزم الا تكون التوبه مسقطه لجميع عقابه وهو
خلاف المعلوم **قلنا** قد بينا ان ذلك الثواب صار مسقطا بعقاب تلك الكبيرة غير مستحق بوجه من
الوجوه بل نسبته الى ذلك المكلف والى غيره على سوى فلو عاد بعد التوبه لصار مستحقا بعد ذلك اذ لا تكون
الثواب الا مستحقا وحينئذ **يلزم ان يكون سبب استحقاقه** هو **التوبه** فقط اذ لم يجد ما يصلح سببا
للاستحقاق سواها ويلزم ان يستحق مثل ذلك الثواب كل تائب اذ التوبه هي السبب في الاستحقاق
مستحقه كل من تاب **من** معصيه وان **لم يكن قبل طاعه** فبل تلك المعصيه والا لزم حصول السبب
كاملا بدون المسبب وهو محال واما قولهم ان احباط الثواب عقاب وقد سقط كل عقاب فجوابه انا لا نسلم
عقاب بل انما العقاب الالام الواقعه على جهة الاهانه بدليل ان سقوط الثوا قد يحصل في حق الانبياء
وهم لا يستحقون عقابا **مسئله** من فعل معصيه فاستحق عليها عقابا ثم تاب عنها سقط ذلك العقا
فاذا نقض التوبه وعاد الى تلك المعصيه فلن يعود عقابها الذي قد كان سقط بالتوبه ام لا فقالت **البصريه**
وق البلخي من البغداديه لا يعود وهو المراد بقوله **ومن تاب من معصيه ثم عاد لم يعد عقاب الاولى**
الذي قد كان سقط بالتوبه اذ قد صار ساقطا بالتوبه غير مستحق بوجه من الوجوه ولا سبيل الى عوده
كما قلنا في المسئله السابقه وقال **بشر بن المعتمر** من البغداديه بل يجب ان **يعود** ذلك العقاب اذ المو
لارتفاعه هو التوبه وقد زالت التوبه فيعود **قلنا** ذلك العقاب قد سقط **بالتوبه** وصارت به
نسبته اليه والى غيره بالسويه **والفعل الثاني** وهو فعل المعصيه **متجدد** بعد التوبه فلا يستحق
العقاب الا عليه فقط فلو عاد عقاب الاولى لما كان سبب استحقاقه الا المعصيه الاخيره فيلزم ان يستحق
العقابين كليهما من فعل مثل تلك المعصيه وهو نظير ما تقدم في المسئله الاولى **تنبيه** قد علم
مما ذكر ان ابا هاشم والجمهور طردوا اصلهم في المسئلة الاولى وفي هذه وهو انه لا يعود شيء مما قد كان
سقط وبشر بن المعتمر طرد اصله فيهما فقال يعود ما قد سقط واما ق فانه خالف اصله فقال في المسئله
الاولى يعود الثواب الساقط وقال في هذه لا يعود العقاب الساقط ووجه الفرق له ان احباط الثواب
عقاب كما تقدم وقد سقط العقاب بالتوبه فيعود الثواب بخلاف اسقاط العقاب عند التوبه فانه تفضل
وجود عنه فلا يجوز الرجوع فيه بعد بطلان التوبه **مسئله قال مولانا عليه السلم**
قلت ومن فعل طاعات ثم فعل معصيه احبطت ثوابه ثم **تاب** من تلك المعصيه **بعد احباط ثوابه**
على الطاعات السابقه لم يعد ثوابه الذي قد كان استحقه قبل فعل الكبيره ولا الثواب الذي يستحقه
من استحقاقه من وقت فعلها الى وقت التوبه الا على قول ق والبخاري كما مر بل بسبب اسقاط التوبه للمعصيه
زال منع المعصيه من استحقاق الثواب على تلك الطاعات **ويجدد له استحقاق الثواب في المستقبل**
من الزمان **على طاعته** تلك الماضيه حتى يصير كانه فعلها وقت التوبه فهي حينئذ **كالمستقبله** من الطاعات
التي فعلها عقيب التوبه في انه يستحق عليها الثواب متجددا اذ انما يصير في المسئله ثلثة اقوال يعود مطلقا
وهو قول ق والبخاري ولا يعود مطلقا وهو ظاهر قول ابي هاشم وجمهور البصريين التفصيل فلا يعود
ما كان قد مضى وقته ويعود الاستحقاق للتجدد في المستقبل وهو قول ابن الملاحمي واختاره الامام عليه السلم

وهو الموافق للقواعد والاصول اذا كان المانع من استحقاق الثواب على تلك الطاعات هو استحقاق

العقاب على تلك المعصية وعند بطلانها بالتوبة زال المانع من استحقاق الثواب اذ الطاعة باقية لم يطرأ

عليها ما يصيرها كالمعدومة فيعود استحقاق الثواب في المستقبل وهو ايضا اللائق بالعدل والحكمة والا لزم

التساوي بين من قطع عمره في طاعة الله تعالى وطاعته ثم فعل كبيرة وتاب عنها قبل موته وبين من قطع عمره

في عصيان الله تعالى والكفر به ثم تاب قبل موته والفرق بينهما مما لا شك فيه وحمل عليه بن الملاحمي كلام ق

في المسئلة السابقة حيث قال انه يعود ثوابه بالتوبة وقال مراده المتجدد وحمل عليه الامام كلام ابي هاشم

حيث قال لا يعود وقال مراده المحقق حال المعصية لا المتجدد **فان قيل** فيلزم فيمن تاب

من معصية ثم عاد عليها ان يتجدد له استحقاق عقاب الاولى بمثل ما ذكرتم ها هنا **قلنا** لا سوى

فان الطاعات المتقدمة في هذه المسئلة باقية في نفسها اذ سقوط ثوابها في الزمن الماضي الى وقت التوبة

بالموازنة بينه وبين عقاب المعصية لا يصيرها كالمعدومة اذ الموازنة بين الثواب والعقاب فقط لا بين

الطاعة والمعصية فالطاعة غير ساقطة بل انما منع من استحقاق ثوابها مانع وقد زال بخلاف سقوط

المعصية بالتوبة في تلك المسئلة على الصحيح كما سبق بل بالتوبة صارت تلك المعصية كالمعدومة

لما مر انها تحبطها حبطا فبطلت تلك المعصية في الحال المقارن للتوبة وفي المآل وهو بعد التوبة

تنبيه من فعل معصية ثم فعل طاعة كفرت عقاب تلك المعصية لم ندم على تلك الطاعة على وجه

يوجب سقوطها فعلى قول ابن الملاحمي والامام عليلم يتجدد له استحقاق العقاب على تلك المعصية في المستقبل

لان سقوطها انما كان لموازنة ثواب الطاعة فلا تصير تلك كالمعدومة وقد بطلت الطاعة فيعود استحقاق

العقاب وتصير كانه فعلها وقت الندم على الطاعة **تنبيه اخر** من فعل طاعة ثم ندم عليها

ندما يوجب سقوطها ثم تاب بعد ذلك فانه لا يعود شيء من ثواب طاعته الماضية على قول الامام عليلم

وغيره لانها بالندم عليها صارت كالمعدومة فبطلت في الحال والمآل **مسئلة اتفقت** المعتزلة

على ان ذنوب الانبياء ومن كان على صفتهم في العصمة كلها صغائر وذنوب الفساق كلها كبائر ومن

عداهم من سائر المكلفين فنحن نجوز في معاصيهم ان تكون صغائر وان تكون كبائر اذ كون الذنب كبيرا

او صغيرا بحسب قلة الثواب والعقاب وكثرتهما ونحن لا نعلم مقاديرهما واتفقوا ايضا على انا نقطع

سمعا بان فيها صغائر لكن لا تتعين قال الله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وقال تعالى

وكل صغير وكبير مستطر وقال ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وقال وكره اليكم

الكفر والفسوق والعصيان والظاهر في المعطوف المغايرة للمعطوف عليه وقال كبائر الاثم والفواحش

الا اللمم ثم اختلفوا هل نقطع عقلا ايضا بان فيها صغائر ام لا فقال م وكذلك نقطع عقلا ايضا ان في

تلك الذنوب الصادرة من غير المعصومين والفساق صغيرا لكن لا يتعين لنا وليس المراد انا نقطع

بصدور الصغيرة من جهتهم فانه لا سبيل الى العلم بذلك بل المراد انا نقطع بان في الذنوب انفسها

ما عقابه ينقص عن موازنة ثواب بعض الطاعات بحيث لو جمع مكلف بين تلك الطاعات وذلك الذنب

على انفراده لكان صغيرا ساقطا في جنب تلك الطاعات وقال ص وهو قول ع ايضا لا نقطع بذلك

عقلا وانما نجوز نجويزا فقط لاحتماله الكبائر اذ ما من ذنب يشار اليه الا ويحتمل ان يكون كبيرا محبطا

لجميع الطاعات ولهذا قال ع ان اقل قليل الطاعات يستحق عليها جزء واحد واقل قليل المعاصي يستحق عليها جزاء من العقاب لعظم موقع المعصية في حق الله تعالى وليس كذلك موقع الطاعة لمكان انعامه علينا باصول النعم وفروعها وكيف ونحن لا نفعل الطاعة بل والمعصية الا بنعمته التي يستحق عليها الشكر ابدا **مسئلة قالت به** ويجوز ان يكون في العبد الصغائر ولا نختص ما لكبائر وقالت البغدادية لا يكون ذلك بل كل عمد كبيرة وهو المروي عن الامام الناصر عليه السلم فهو لا يقولون لا تكون الصغيرة الا ما صدر عن سهو او نسيان وقال الشيخ ع بل لا بد ان تكون صدورها متاولا او ترك استدلال ما اقدم عليه مع العلم بقبحه فانه كبيرة **قلنا** لا مانع من ان تكون في العمل العمد المعلوم قبحه ما هو صغيرة اذ لم نعرف الدليل المميز للصغائر من العمد وغيره ولانه قد ثبت ان في الانبيا من فعل ما هو ذنب صغير فاما ان يقع ذلك منه سهوا فليس بمعصية ولا ذنب او عمدا فهو الذي نقول **فان قيل** وقع منه الترك الاستدلال **قلنا** وترك الاستدلال كان عمدا او سهوا والكلام فيه كذلك فيتسلسل وهو محال **مسئلة قالت به** والوعيد على فعل مما لا يقتضي كون ذلك الفعل به كبيرا اذ قد تكون عاما يصح تناوله الصغيرة كما يصح تناوله الكبيرة وقال ق بل الوعيد على المعصية يدل على كبرها ولا وعيد في الصغيرة اصلا **لنا** على دخول صاحب الصغيرة في الوعيد دليلان سمعي وعقلي اما السمعي فقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الاية فان هذا وعيد عام لكل عاص ولم يفصل بين عاص وعاص وصاحب الصغيرة عاص لقوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى ولانه قد خالف الامر ومخالفة الامر عصيان لقوله ع امرتك امرا جازما فعصيتني ثم ان الدليل ولان قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره وعيد وقد اندرج فيه صاحب الصغيرة لمخالفته للامر واما الدليل العقلي فهو ان تناول المعصية انما يصح الوعيد عليها لكونها معصية في نفسها قبيحة ولا شك ان الصغيرة معصية في نفسها قبيحة فيجب تناول الوعيد لها لكونها معصية وقبحها ولا بد من انضمام كونها معصية الى قبحها اذ من القبيح ما لا يصح التوعد عليه وهي القبائح الموجودة من غير المكلفين قال الامام عليه السلم **قلت ومن له ثواب مكفر** لعقاب معاصيه حتى صارت صغائر فلا يقال لو كان داخلا في الوعيد لوصل اليه عقابه على تلك الصغائر المكفرة لانا نقول **قد وصل اليه عقابها** عليها حيث اسقط ذلك العقاب بعض ثوابه فانه لما لم يمكن ايصال العقاب الحقيقي الذي هو الالم النازل على جهة الاهانة لكثرة ثوابه قلنا لا بد ان يصل اليه بدله وهو اسقاط بعض ثوابه وتسميته سقوط الثواب عقابا انما هو على جهة التجوز والتوسع بدليل حصوله في حق الانبيا وهم لا يستحقون عقابا لم قال عليه السلم **وهو** اي ذلك المكلف الذي صار عقابه مكفرا **مستثنى من الوعيد بدخول جهنم كالتائب** فالتقدير في الاية السابقة يدخله نارا الا ان يتوب او يكون له من الثواب ما يكفر عقابه وكذا ما اشبهها واعلم انه قد اختلف الشيخان هل صاحب الصغيرة والتائب داخلان في ايات الوعيد ام لا فقال ع والاكثر انهما داخلان كما هو اول المسئلة ولكنهما مستثنيان من دخول جهنم وقال م انهما غير داخلين وهو مثل كلام في المتقدم ولعل الامام لم يذكر خلاف م مع ق لضعف الرواية عنه او تبعا للحاكم فان الحاكم لم يذكره او لان الخلاف بين الشيخين هاهنا مبني على ان

الوعيد المشروط هل يصح ام لا وقد قيل ان الخلاف بينهما لفظي فقط اذ قد ثبت ذلك والامام عليلم قيد بقوله وهو مستثنى من الوعيد بدخول جهنم قول الشيخ ع وهو ظاهر **وتعين الكبير** من المعاصي بان يصفها الله تعالى **بالفحش** نحو قوله تعالى في الزنا انه كان فاحشة الاية **او العظم** نحو قوله تعالى في الافك وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم **او الكبر** نحو قوله في قتل الاولاد انه كان خطأ كبيرا **او الاحباط** كما اسند للثناء على كبر الشرك ولو وقع من الانبيا بقوله لئن اشركت ليحبطن عملك **او نحو ذلك** كوصف صاحب الذنب بان عليه غضب الله او لعنته بالنص الصريح نحو قوله تعالى في الفار من الزحف ومن يولهم يومئذ دبره الى قوله فقد باء بغضب من الله ونحو قوله في قاتل المومن وغضب الله عليه ولعنه الاية وكذا كل ما اوجب الله تعالى باقامة الحد عليه كالسرقة وقطع الطريق وشرب الخمر ونحو ذلك وقد اختلف الناس في كمية ما تعين من الكبائر فروى عن عبد الله بن عمر انها تسع الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربا وزاد علي عليه السلام السرقة وشرب الخمر وزاد الجمهور الخروج على الامام وبعضهم البغي على المحق مطلقا وزاد بعضهم النميمة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا الاية وغير ذلك من الاختلافات الكثيرة **مسئلة اجمعت الامة** على ثبوت شفاعة النبي صلى الله عليه واله وسلم واختلفوا في المستحق لها فقال الجمهور العدلية انما يستحقها اهل الثواب فقط وفائدتها زيادة درجتهم بالتفضلات او من استوت حسناته وسيئاته وفائدتها دخولهم الجنة تفضلا فاما من يستحق العقاب كالفساق فلا يستحق الشفاعة ولا احباط **بسقوط العقاب** الذي يستحقونه بالشفاعة **خلافا للمرجئة** فانهم يقولون بجواز الشفاعة لهم فمنهم من يقطع بها ومنهم من يجوزها فقط **لنا** على ابطال الشفاعة للفساق ان الشفاعة لا تخلو اما ان يسقط العقاب بنفسها او يكون المسقطه هو المشفوع اليه عندها والاول باطل اذ العقاب حق للمشفوع اليه لا للشفيع فلا يسقط باسقاط الشفيع فتعين الثاني وحينئذ يكون اسقاطه للعقاب انما هو على وجه التفضل مع بقاء الاستحقاق واسقاطه كذلك مما لا مدخل للعقل فيه بل انما يعرف بالسمع وادلة السمع قد دلت على عدم الشفاعة لهم قال الله تعالى ما للظالمين من حميم **ولا شفيع يطاع** والظالمين جمع معرف باللام وشفيع نكرة في سياق النفي فيقتضي العموم في كل منهما وسياتي ان دلالة العام في مثله قطعية ومنها قوله تعالى خطابا للنبي صلعم على جهة الانكار افانت تنقذ من في النار ومنها قوله تعالى يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا ثم قال ولا يقبل منها شفاعة ثم قال ولا هم ينصرون ونفس وشي وشفاعة وينصرون نكرات في سياق النفي فتكون عامة ومنها قوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وقوله تعالى وما للظالمين من انصار وقوله تعالى عن الملائكة وقد ثبت انهم افضل من الانبيا ولا يشفعون الا لمن ارتضى والفاسق غير مرضي وقوله تعالى انبا عنهم ويستغفرون للذين امنوا ربنا وسعت كل شي رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ومنها قوله تعالى في الفجار وما هم عنها بغائبين ولو صحت الشفاعة لهم لغابوا عنها وغير ذلك من الايات **وجه اخر** عقلي لا شك ان صاحب الكبيرة مسخوط عليه وان الله تعالى قد تبرا منه وعاداه ونفى الايمان عمن يواده بقوله لا تجد قوما يومنون

بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله الآية فلو شفع له النبي صلعم لكان قد رضي عمن سخط الله
عليه ولكان قد والى واحب من تبرا الله منه وعاداه ومن ظن برسول الله صلعم شيئا من ذلك
فقد ارتكب عظيما ثم ما تمسكت به المرجئة من الاخبار الآحاد التي لا تجدي نفعا في هذه المسئلة مع
مصادمتها للبراهين المتقدمة السمعية والعقلية فهي ظاهرة التاويل حديرة بعدم الالتفات الطويل

مسئلة والمسلمون العاصون

المراد بالمسلمين هنا من ليس بكافر مخلدون في الوعيد لعمومه لكل عاص هذه مسئلة الارجاء لكثرة الانظار لعظيمة ثم يدخل فيه الكافر
الاخطار ولن نشتغل فيها وجه الحق الا ببيان اربع مقدمات احدها ان في اللغة الفاظا موضوعة
للعموم وثانيها ان تكون تلك الالفاظ موضوعة للعموم معلوم مقطوع به وثالثها ان دلالة تلك
العمومات على مدلولاتها قطعية ورابعها ان العموم بعد تخصيصه باق على حجيته القطعية فيما
بقي بعد التخصيص وكل واحدة من هذه المقدمات فيها خلاف والمخالف في اي مقدمة منها يلزمه الارجاء
اما الاولى فقد ثبت ان اسماء الشرط والجمع المعرف باللام ونحوها الفاظ عامة بدليل سبق العموم
الى الاذهان عند اطلاقها وصحة الاستثناء منها وغير ذلك فالمنكر كونها للعموم لا يلتفت اليه واما
الثانية فانا لما استقرينا اللغة العربية وتتبعناها وبحثنا في مفهومات تلك الالفاظ العامة واختبرناها
وجدناها مفيدة للعموم وعلمنا ذلك علما قطعيا لا يعتريه التشكيك لا يقال معاني الالفاظ انما تعرف
بالنقل فان كان تواترا فكيف خالف فيه كثير من الناس وهو ضروري وان كان احاديا فلا يفيد القطع
لانا نقول نفس الالفاظ منقولة الينا بالتواتر واما معانيها فانما علمت بالبحث والاختبار وكان العلم بها
نظريا بواسطة النقل التواتري لنفس الالفاظ فاحتملت الخلاف واما الثالثة فالمخالف فيها ابو هاشم
كالحساني فانه قال دلالتها انما تفيد الظن لجواز ان تكون فيها استثناء او شرط لا نعلمه والدليل على
بطلان ما ادعاه انه اذا ثبت ان العموم هو مدلول تلك الالفاظ وان الله تعالى لا يجوز ان يخاطب
بخطاب ويريد به غير ظاهره والا كان معميا وملبسا ثبت ان دلالتها على المعاني قطعية غير مشكوك
فيها البتة لا سيما العمومات التي لا يتعلق بها عمل بل انما يطلب بها الاعتقاد فقط كما ذهب اليه المحققون
من اهل اصول الفقه واما الرابعة فالمخالف فيها الاصم كالحساني وغيره من المجبرة وبعض المعتزلة
فانهم يقولون العام اذا خصص بطلت حجيته وصار مجملا يفتقر الى البيان ودليلنا عليهم انه اذا ثبت
ان دلالة العموم العام على مدلوله قطعية ثم خصصنا منه بعض مفرداته بدليل مخصص فانه يجب ان تكون
دلالته على الباقي بعد التخصيص قطعية كما كانت اولا لم يطر عليها ما يغيرها وانما كان التغيير في المخرج
لا في الباقي واذا عرفت صحة هذه القواعد الاربع **فاعلم** انه قد ورد عمومات وعيد للكافر
والفاسق وعمومات وعد عامة للمؤمن والفاسق اما عمومات الوعيد فالاولى منها قوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله الى قوله خالدا فيها وثانيها انه من يات ربه مجرما فان له جهنم لا يموت فيها
ولا يحيى وثالثها قوله تعالى وقد خاب من حمل ظلما ورابعها قوله تعالى فاما من طغى واثر الحيوة الدنيا
فان الجحيم هي الماوى وخامسها قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم الى قوله وما هم عنها بغائبين
وسادسها قوله تعالى ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وسابعها قوله تعالى ونذر الظالمين فيها جثيا

وثامنها قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرًا يره ه وتاسعها قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدًا فجزاؤه جهنم خالدًا فيها الآية ه وعاشرها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا الى قوله فقد باء بغضب من الله وماواه جهنم وبئس المصير ه وحادي عشرها قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الى قوله ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا ه وثاني عشر قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ه وثالث عشرها قوله تعالى من يعمل سوءًا يجز به ه ورابع عشرها قوله تعالى بعد ذكر بعض الكبائر ومن يفعل ذلك يلق اثاما الاية الى غير ذلك من العمومات المتناولة للكافر والفاسق تناولا واحدًا اثبتناها خشية التطويل ه **واما عمومات** الوعد فهي على ضربين منطوقات ومفهومات اما المنطوقات فمنها قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم الى قوله ان الله يغفر الذنوب جميعا وهي وان كانت عامة لافراد الذنوب فهي مجملة من حيث الغفران اذ يحتمل انه بالتوبة وانه بغيرها والاول اظهر لان من جملة الذنوب الكفر ولا يغفر الا بالتوبة اتفاقا والثانية قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم ولا عموم فيها بل المغفرة مجملة وثالثها قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولا عموم فيها ايضا بل هي مجملة من جهة الغفران والمغفور له معا ه ورابعها قوله تعالى ويعفوا عن كثير وهي مثل ما قبلها في الاجمال فهذه اقوى ادلتهم ولا حجة لهم في شيء منها واما المفهومات فمنها قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى ومنها قوله تعالى كلما القي فيها فوج الى قوله بلى قد جاءنا نذير فكذبنا ه ومنها قوله تعالى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى فهذه الايات دالة بمفهومها على ان الفاسق لا يدخل النار لانه غير مكذب ولا مفهوم للاخيرة لان قوله فانذرتكم نارا تلظى نكرة فيمكن ان يدخل الفساق نارا اخرى واما الاثنتان الاوليان فمفهومهما مفهوم صفة وجمهور المعتزلة لا يقولون بحجيته ه ومنها قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور فمفهوم الاستثناء ان غير الكفور لا يجازى والفاسق غير كفور ومنها قوله يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فمفهومه ان الفاسق لا يسود وجهه فيبيض اذ لا واسطة وهذا غير لازم فان قوله فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم انما يعود الى ذوي الوجوه المسودة في قوله قبله وتسود وجوه وهذا غير عام لكل الوجوه المسودة وايضا فلم يحصر الوجوه كلها في المبيضة والمسودة بقوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فلا يلزم اذا لم يسود وجه الفاسق ان يبيض ومنها قوله تعالى ووجوه يومئذ مسفرة الى قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وهي كالتي قبلها تحريرا واعتراضا ه ومنها قوله تعالى في سورة الواقعة والسابقون السابقون ثم قال واصحاب الميمنة ما اصحاب الميمنة ثم قال واصحاب المشامة ما اصحاب المشامة ثم حكى ما كانت عليه عقائدهم بقوله ائذا متنا وكنا ترابا وعظاما وجوابه انه يلزم الا يدخل النار الا من انكر البعث دون سائر الكفار وهو خلاف الاجماع فهذه عمومات الوعيد والوعد من الكتاب ه واما من السنة فهي اكثر من ان يحصى من الطرفين جميعا **واعلم** انه لما تعارضت هذه العمومات افترق الناس عند ذلك اربع فرق الفرقة الاولى حملت عموم الوعيد على ظاهره وتاولت عموم الوعد على ما يوافقه وهؤلاء هم الزيدية وجمهور المعتزلة فقطعوا بدخول الفاسق النار وتخليده فيها وفرقة عكست ذلك وحملت

الوعد

بالاجلال له لكن لانه قد وعد بها او علة بقبول التوبة والانابة

ويكون الداعي الواحي

بهم فليعلم المراد تنبيهنا

فيه فيحصل الرازي وهو ابسهم والوا

بدوع والرازي جميعا اللطف هو فعله

سوح الاعتزال المكلف الى فعل ما لطف فعله كلف بكلف

ما لا بد عن المكلف تركه او الى مجموعهما الاجل انه

او ترك ما كلف الحا او كذلك في التوفيق والوهو الذي يفعل

مالم يبلغ حد الالجا وهذا القبيل مجمع عليه من اهل العدل وهو ولهم

عند الفعل من دون الالجا واختر ابو الحسين في اللطف والتوفيق

~~الا لله~~ والا بطل الاختيار فكذلك الداعي لا بد فيه ان يخبر بقوله من حجور ليا

مع انه من فعل الله تعالى عنده فكذلك ~~[illegible]~~ عرفت مذهب ابو الامام

وقد احتر بنحو هذا ~~[illegible]~~ المطلع احد الله مصرح في شروط التكليف بانه

ابو الحسين ~~[illegible]~~ والاقرب ومن ذلك الاختيار الاجماع

عليه السلام لا بقوله والاقرب ومن ذلك في مسئلة الافعال وما يثبت الوجوب الوليدي

لا بد ان يكون المكلف مختارا او كذلك في مسئلة لانه لم يرد بالوجوب فانه يستحيل

علم الالجا واما التناقض فلا يلزم ابا الحسين لانه يوجب التخيير

وهو الذي يستحيل خلافه مثل ان يقول الجوهر يريد وجب ازاد الوجوب

ان يوجد الجوهر غير متحيز ~~[illegible]~~ فيقع التناقض ولكنه لا يلزم

العادي وهو الاستمراري وقد يختلف كما تقدم بهم ولنا ان يلزم

الرازي على فرض صحة الوامد وثانيه بمعارضة

وهو الذي في قفا الورقة

والداعي هو علم او ظنه المكلف

~~[illegible]~~ بان له

في الفعل او الترك

منفعة او دفع

ضرر او الصارف

عكسه مع اصل

يتبع هذ

الجملة سوال وهو

يقال ان من اصول الكلام ان دلالة

العموم على ما تناولته ظنية لا قطعية

على ما هو معتمد في اصول الفقه واو لا نعلم على وجه

العموم ان ما هي عموما الوعيد فلتعد وقطعهم

القطع الى الفاسق ان ما هي عمومات الوعيد

بعقابه والبراءة له ظنية فهل الخصم هذه العمومات

~~... الرازي ... على العدل ...~~

فنحن نقول للرازي ان الحسن

قد واتفقنا في مسئلة التحسين والتقبيح

والافعال والصفات وغيرها من مسائل اصول

الدين ونحن نبتغي الله عدلي لان هذه المسائل هي

التي تدور عليها رحى العدل كما صرح به القاضي رحمه الله تعالى في الاحتراس

وغيره ومذهبه فقد وقع عليه الزام مكرر من هذه المسئلة فنحن

يلزمكم في كل مسئلة الزام مثله مع أنا اتى الحسن في العدل على نفي

فلم تستقل عن اليقين الا بيقين ولم يكن الا ايهام توهمه الرازي فبان وصحناه فيما تقدم

ثم الفرق بين قولنا وابو الحسين على ما تقدم ليس قول الرازي هو حيري لما نفاه وحكم بنفي

الا الترجيح ورجح قولنا اولى لا مسائلنا فتدبر ابو الحسين عليهما نصوصا والزام الرازي

انما هو على معنى لا مرية في الداعي فلم يبق الا الترجيح المتقى وهو قولنا على المشكوكة وهو قول الرازي

وقد وقع بكثير في بعض العبارات ولكن لم أكرره الا لاجل التوضيح والتحقيق عينا

وصلى الله على سيدنا محمد وآله

نسأل المحلل بحل ...

يعني مذهب المعتزلة بما يوشك ان يكون معبرا لي واما مسئلة الافعال فقد صرح بان العباد

افعالهم يحدثونها على حسب دواعيهم وإراداتهم وهذا عين مذهب اصحابه فما هو منكر

ان يكون معبرا لي واما في الصفات فقد صرح بان صفات الله تعالى ليست بمعاني ولم يحل عن

كما هو مذهبكم وصرح بعض مذهب اصحابه فيها ابو هشام ان يكون معبرا لي ولو نعدد المسائل

التي صرح بها ابو الحسين لطال الكلام نعم مهم اصل

الوعيد على الوعد فقطعت بدخول الفاسق الجنه وهو مقاتل بن سليمن ومن تبعه من اهل الاهوى والاطماع وفرقه حملت عموم الوعيد على عموم الوعد لكن قالوا دلاله العام ظنيه فرجحوا دخول الفاسق الجنه من غير قطع بل يجوز ان يدخل النار والا يدخلها واذا دخلها يجوز ان يخرج منها وان لا يخرج وهذا قول الرازي والاشعريه المرجيه ونسبه الرازي الى اكثر الائمه وفرقه توقفت عند التعارض ولم يروا ترجيحا لاحد العمومين على الاخر وهو قول ح ومن تبعه

والدليل على صحة ما ذهب اليه الفرقه الاوله

وجوه ثلاثه الاول ان عمومات الوعيد المتقدمه ادله قطعيه لما مهدناه في تلك المقدمات الاربع وعمومات الوعد غير قطعيه ولا يترك القطعي لما ليس بقطعي وانما قلنا ذلك لان عمومات الوعد مفهومات ومنطوقات فالمفهومات منها ما قد ابطلنا ومنها ما هو مفهوم صفه او نحوه مما لا يعمل به على الصحيح ولو سلمنا فغايته انها مفهومات مخالفه وهي ظنيه على ما هو مبين في موضعه فليس شي منها يعارض تلك الادله القطعيه واما المنطوقات فقد ابطلنا عمومها وبينا انها محتمله بعضها من جهه وبعضها من جهتين ٥ الوجه الثاني انا وان سلمنا تساوي العمومين في القوه والضعف فحمل الوعد على الوعيد هو الاولى وذلك لان فيه زجرا عن المعاصي وارهابا بالعقاب عليها وفي حمل الوعيد على الوعد او الوقف اغرا بالمعاصي وترغيب للعصاه اليها والحمل على ما فيه المصلحه وزوال المفسده هو الاولى بكلام العدل الحكيم ٥ الوجه الثالث ان في عمومات الوعيد ما لا يمكن تاويله ولا اخراجه عن ظاهره بوجه من الوجوه وهو قوله تعالى من يعمل سوءا يجز به على ما ياتي بخلاف عمومات الوعد فانها كلها ممكنه التاويل فيجب ان يحمل ما يحتمل التاويل على ما لا يحتمله اذ لا سبيل الى غير ذلك فيجب ان يكون الفاسق داخلا في عمومات الوعيد غير خارج مما توعد به البته ولا يخفى عليك ان مقصود الامام عليه السلم بقوله داخلون في الوعيد اي فيما توعدوا به في الوعيد من عذاب جهنم والخلود فيها لا مجرد تناول الوعيد لهم فانه قد تقدم ان اهل الصغاير يتناولهم الوعيد وكذلك التايب ولكنهم يخرجون من الفعل فقط ٥ هو الصحيح وانما مراده بالعاصين اهل الكباير اذ قد تقدم حكم غيرهم ٥ واذ قد اتينا على جمله الكلام في هذه المسئله فلنعد الى تقرير كلام الامام عليه السلم فنقول قد ثبت ان العصاه داخلون في عمومات الوعيد وقال الاصم لا يصح دخولهم في تلك العمومات لعلمنا انها ليست باقيه على عمومها بدليل خروج التايب مما توعد به فيها على فاسق بغير توبه ونحوه وهو صاحب الصغيره فهي مجمله حال كونها بعد التخصيص اذ العام بعد التخصيص يصير مجملا عنده وتزول حجيته وقد تقدم ابطال قاعدته هذه في المقدمه الرابعه من المقدمات الاربع المذكورات اول المسئله وقال مقاتل بن سليمن لا وعيد لمسلم اصلا اذ عمومات الوعيد محموله على عمومات الوعد حملا قطعيا لما تقدم من حكايه مذهبه **قلنا** فيلزم الاغرا بالمعاصي لان الله اذا كان قد خلق للعبد شهوه القبيح ومكنه منه ولم يزجره عنه بل امهله لانه لا عقاب عليه في فعله فقد اغراه به قطعا ورغبه اليه والاغرا بالقبيح قبيح لا يليق بالحكيم وقال ابو شمر دلاله العموم ليست قطعيه اذ يجوز ان يكون ثم استثنا اي في عمومات الوعيد او شرط مخصص له بالكافر بغير توبه الا ان اعفوا وان لم اعف او ان لم تكن مقرا بلسانه او نحو ذلك فيكون الوعيد صادقا لحصول الاستثنا ونحوه في نفس الامر وان لم نعلمه وقد ابطلنا كلامه فيما سبق وهي المقدمه الثالثه من تلك المقدمات والزمناه ان يكون الله تعالى ملغزا وملبسا تعالى عن ذلك وقال ع في عمومات الوعد والوعيد

تعارض ولم يحصل مرجح لحمل احدهما على الاخر فلا نعلم ايهما المخصص للاخر فيتوقف اذ هو الواجب عند التعارض سوى قلنا الواجب عند تعارض الدليلين هو التوقف كما هو قول بعضهم او قلنا بتساقطهما ويرجع الى الاصل كما هو قول بعضهم فان الاصل هنا هو ان العقاب يجوز ان يفعله فهو يعود الى التوقف قال الامام عليه السلم

قلت ودليله اي دليل ابي حنيفه قوي فان التعارض في العموم حاصل وهو موجب للتوقف وكان الامام عليه السلم لم يصح له ترجيح عمومات الوعيد بشي من ذلك الوجهين الاولين من الوجوه الثلثه التي ذكرناها او لا لترجيح المذهب اما لان الترجيح يفيد غلبه الظن فقط او لان العام دلالته ظنيه كما هو قول الاكثر في اصول الفقه فيعدل الى الوجه الثالث منها لان دلالته على نفي الارجا قطعي فان العام انما يكون ظني الدلاله عند بعضهم فيما عدا سببه فاما سببه فهو قطعي اتفاقا فقال عليه السلم لولا قوله تعالى ردا على من ارجى من المومنين والكتابيين ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوء يجز به نزلت الايه خطابا للمسلمين فقيل سبب نزولها ان المسلمين واهل الكتاب افتخروا فقال اهل الكتاب نبينا قبل نبيكم وكتابنا قبل كتابكم وقال المسلمون نحن اولى منكم نبينا خاتم النبيين وكتابنا يقضي على الكتب التي كانت قبله ونشهد عليها فنزلت الايه قال الحسن البصري ليس الايمان بالتمني ولكن ما وقر في القلب وصدقه العمل ان قوما الهتهم اماني المغفره حتى خرجوا من الدنيا ولا حسنه لهم وقالوا نحسن الظن بالله وكذبوا لو احسنوا الظن بالله لاحسنوا العمل وانما عدل الامام الى الاحتجاج بهذه الايه على انفرادها لانها قطعيه في نفي الارجا لا تقبل التاويل ولا يحتمل التخصيص بابات الوعد كما تحتمله غيرها من العمومات اذ التخصيص فيه نقض ما سيقت له من الرد على من ارجى من المسلمين والكتابيين وكذا كل عام لا يصح ان يخص بخروج سببه اذ يلزم منه التناقض لان تناوله لسببه قطعي فلا يصح اخراجه منه وقال زرقان واكثر المرجيه يقطع بخروج العاصي من ذي الكباير من النار الى الجنه اذ يصح اجتماع استحقاق الثواب والعقاب عندهم على ما تقدم عنهم في الاحباط والتكفير فانهم يقولون يفعل به ما يستحقه من العقاب ثم ينقطع ويفعل له ما يستحقه من الثواب ويدوم ولا ينقطع لاجتماع الوعد والوعيد فيهم فيفعل بهم ما توعدوا به ثم يعطون ما وعدوا به وقال الخالدي الطاعه توجب قطع العقاب وقد تقدم حكاية مذهبه في مسله مفرده والرد عليه بان الذم دائم فكذلك العقاب ومذهبه قريبا من مذهب زرقان ومن ذكر معه الا انه لم يصرح بدخول العاصي النار مثلهم فلعله يجوز ان يوصل اليه عقابه المنقطع في الدنيا كما هو قول جماعه من المرجيه لنا في الرد عليهم الجميع انا نقطع باستحقاق الفساق العقاب وقد تقدم ونقطع ايضا ان الله تعالى لا يخاطبنا بخطاب ويريد به غير ظاهره لم يوضحه بيان مراده منه والا كان تغريرا وتلبيسا وقد مر واذا قطعنا بنفس هذين الاصلين وهو العلم باستحقاقهم وان البيان لا يتاخر فقد ظهر فساد ما يدعيه المرجيه جميعا وبطل ما زعموا وقد تقدم لك الدليل كاملا وبان الاوضح المقدمات التي عليها بني الدليل فمن تامل ذلك وامعن فيه النظر لم يجد سبيلا الى الشك في نفي الارجا وعلم ان مذهب اهل البيت عليهم السلم وجماهير المعتزله هو منهج الحق وسنن الصواب

ولنذكر شبهه

واحدة للمخالفين وهي اعظم ما تمسكوا به وقد اوردها الرازي وغيره وهي ان قالوا قد ثبت ان القران يدل واجماع المسلمين منعقد على وصف الله تعالى بانه عافر وغفور وغفار واكثر المغفره وواسع الرحمه وارحم الراحمين واكرم الاكرمين

وقال الامام المهدي عليه السلم ويجري من هذه الايه الكريمه كالصريحه بانه سبحانه يغفر ما دون الشرك من غير توبه لمن يشاء ...

وكثير العفو والاحسان وعظيم التجاوز والامتنان ونحو ذلك من الاوصاف المشعرة بالعفو وعدم المواخذة
فاما ان يكون ذلك مع وجود التوبة من العبد او تكفير ثوابه لعقابه او يكون مع عدمها والاول باطل
اذ المسقط لعقاب المعصية هو التوبة او الثواب وليس لله تعالى حينئذ تفضل عندكم بعدم المواخذة
اذ قبول التوبة واجب عليه والمواخذة بعدها قبيح منه فكيف يمتدح به ويصف نفسه بغاية الكرم ونهاية
الجود واي سعة في مغفرته ورحمته اذا كان يفعل بالعبد ما يستحقه قطعا ولا يعفوا عن ذرة من جرمه خردل
الا اذا اسقطت في نفسها بتوبة او بتكفير ثواب وحينئذ قد سقط حقه تعالى منها وتركه للعقاب عليها لا يكون عفوا
ولا سماحة فتعين الثاني وهو ان يكون ذلك مع عدم سقوط العقاب بتوبة او ثواب وهو الذي نقوله
ونذهب اليه والجواب من وجهين الاول ان المغفرة على ما يقدم اول الكتاب هي ان لا يحمل للعبد
ما يستحقه من العقاب فانه تعالى قد قابل انواع الكفر والعصيان بسوابغ النعم والاحسان ولا شك ان ذلك
اعظم الحلم وواسع الغفران وقد سمى الله تاخير العقاب عفو فقال في قصة اليهود ثم عفونا عنكم من بعد
ذلك وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفوا عن كثير او يوبقهن بما كسبوا ويعفوا عن كثير الثاني انا
نقول اراد بذلك المغفرة مع التوبة وقولكم لا يسمى حينئذ غفرانا **قلنا** قد سماه الله تعالى غفرانا فان كتاب
الله تعالى مملوء بالمغفرة مع التوبة فكيف لا يسمونه غفرانا قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة
نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم ويغفر لكم ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله
غفورا رحيما واستغفروا ربكم انه كان غفارا ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤك فاستغفروا الله [الى قوله] لوجدوا
الله توابا رحيما والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم الى قوله
اولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم واني لغفار لمن تاب
ومن الاية فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر ان تكونوا صالحين
فانه كان للاوابين غفورا الى غير ذلك مما يكثر تعداده ثم نقول قد وردت المغفرة في هذه الايات
ونحوها مقيدة بالتوبة ولا بد من الاتفاق على ذلك ووردت فيما احتججتم به مطلقة غير مقيدة بها ومن
الاصول المقررة حمل المطلق على المقيد لا سيما مع كثرة المقيد وقلة المطلق كما في مسئلتنا وبذلك بطل ما تمسكوا به
وتم ما اردناه والحمد لله رب العالمين ٥ **مسئلة قالت به وكان يجوز قبل**
ورود السمع دخول الفاسق النار
في حقهم حتى تكلفنا بالتوقف في حالهم
ونهانا عن القطع بمصيرهم الى الجنة او الى النار وقال
وعامة لا يجوز ذلك مطلقا لا بعد
ورود السمع ولا قبله لان في الارجاء اغراء بالمعاصي وهو قبيح فكيف يكلفنا الله تعالى بالقبيح **لنا** ما قد
ثبت من انه يحسن العفو عقلا و
ما تقدمت من عمومات الوعد والتكاليف
الشرعية مصالح وهو يختلف باختلاف الاشخاص والاوقات فيجوز ان يعلم الله تعالى ان مصلحة قوم في اعتقاد
عدم الارجاء وقوم في الارجاء ولا مانع من ذلك واما قولهم انه يكون اغراء فغير مسلم لان المكلف لا يجوز
عدم العقاب يجوز العقاب ايضا ونفس التجويز والخوف كاف في الزجر لبعض المكلفين فلا اغراء في
حقهم فيجوز ان يعدهم الله بالارجاء لزوال المانع ولم يدع في كل مكلف صحة ان يعدهم الله بالارجاء
وان كان مفسدة في حقه بل انا جوزنا ان يكون في الارجاء مصلحة ويعرى عن المفسدة فيتعبدنا الله تعالى

به حينئذ والمنع من ذلك مطلقا غير مسموع **مسئلة قال جمهور المعتزلة وكان**

يجوز من الله تعالى العقاب على الصغاير لولم يقع مكفرة بالثواب اذ لولا ذلك الثواب لكانت كبيرة

على ما تقرر فيما تقدم وحينئذ يستحق عليها العقاب كغيرها من الكباير ومن ثم قلنا ان كل ما وقع من الفاسق

فهو كبيرة يستحق عليها العقاب وقال جعفر بن مبشر لا يجوز العقاب على الصغاير مطلقا سوى كان

لفاعلها ثواب ام لا وهذا بناء منه على مذهبه هو وساير البغداديه وهو ان الصغاير لا تقع الا سهوا والسهو

لا يستحق عليه العقاب وقد تقدم ابطال مذهبهم في ذلك وبيان ان الصغاير تكون عمدا ومن ثم قلنا ان

الذنب الصغير قبيح وكل قبيح فانه يستحق عليه العقاب فاقتضى قبحه ثبوت الاستحقاق للعقاب عليه

كساير القبائح فان كان لفاعله ثواب يكفره كان عقابه سقوط بعض ثوابه وسقط عنه العقاب الحقيقي

على ما تقدم وان لم يكن له ثواب كان استحقاق العقاب الحقيقي باقيا عليه **مسئلة قالت**

وغفران الصغاير حاصل باجتناب الكباير فمن لم يفعل كبيرة في حقه وهي المعصية المسقطة لجميع ثوابه

بل فعل صغاير مكفرة بثوابه فان تلك الصغاير مغفورة وعقابها ساقط في جنب ذلك الثواب على ما تقدم

في الموازنة ولا يستحق عليها عقاب اخرا اصلا وقال عباد لا يحصل غفرانها وسقوطها الا بالتوبة

لنا ده ليلان عقلي وسمعي اما العقلي فهو انه لما كان العقاب اقل من الثواب تعذر ايصال العقاب

على حقيقته فلهذا قلنا بايصال بدله وهو اسقاط بعض الثواب وبعد ذلك لا يمكن ايصال العقاب على حقيقته

لتعذره ولئلا يجمع بين البدل والمبدل منه واما السمعي فقوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه

نكفر عنكم سيئاتكم اخبرنا تعالى بان لنا معاصي تقع مكفرة باجتناب الكباير او التوبة في الجزا فاجتناب

الكباير سبب في التكفير من غير تعلق بتوبة او غيرها لان الكباير مبهمة غير معينة فما من معصية الا ويجوز

ان تكون كبيرة فهذا الاخبار في الاية الكريمة انما هو عرما في نفس الامر وفايدته الاعلام بان في المعاصي

ما هو صغاير على وجه الجملة ولم يعينها دفعا للاغراء وليجوز في كل معصية انها كبيرة فيتركها

مسئلة وقبل ورود السمع لا يجوز عقلا اجماعا من الامة وذلك من الله تعالى تعذيب الانبيا

لما تقدم في النبوات انه لا يجوز عليهم الكباير فيقطع في كل ما فعلوه انه صغير

والصغير مغفور وساقط بدليل العقل على ما مر وحينئذ نعلم انهم لا يستحقون العقاب علما قطعيا سواء ورد

بذلك سمع او لا عن محمد بن عيسى برغوث من المجبرة فانه جوز عليهم العقاب قبل ورود السمع

بعقاب النبي موسى عليه السلام في نار جهنم واكرام فرعون اللعين بدخول الجنة وهو بنا منه على مذهبه

من ان الله تعالى لا يجب عليه واجب ولا يقبح منه قبيح بل يفعل ما يشا ويحكم ما يريد وينبغي ان يجوز ذلك

منه قبل السمع وبعده اذ لا فرق على مذهبه **قلنا** انه قد ثبت ان الانبيا عليهم السلام لا يجوز

عليهم الكباير وان الصغاير مكفرة ساقطة لا يجوز العقاب عليها فلو عاقبهم الله تعالى لكان

عقابا لغير مستحق العقاب وعقاب غير المستحق قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح لما دلت عليه

براهين العدل والحكمة **مسئلة ويصح** ان يعلم تعيين الصغاير بالسمع اجماعا وذلك كان

يدل دليل السمع على من فعل هذه المعصية مع هذه الطاعات المخصوصة فانها تصير مكفرة بثواب تلك الطاعا

ساقطة في جنبها واختلفوا هل يصح ان يعلم ذلك بالعقل او لا فقال [illegible] لا يمكن تعيين شي من الصغاير

بالعقل الا الانبيا فان صغايرهم تعلم عقلا كما تقدم وقال م يجوز ذلك في غير الانبيا ايضا كما يجوز فهم
ولانا قد نعلم بعض الصغاير في الشاهد كمن اعطي عشرة الوف من الاموال ثم سرق عليه حبة فانه نعلم
صغر هذه الاشيا في جنب ذلك الاحسان وكذلك فمن طال عمره وكثرت طاعته فانه لا يمتنع ان يقع منه
مثل ذلك فيصغر في جنب طاعاته **قلنا** كون المعصية صغيرة او كبيرة انما هو لعظمها وعدم عظمها
وعظم المعصية الموجب لكبرها انما هو لوجوه تقع عليها لان مقادير الثواب والعقاب انما هو بحسب
موقع الطاعة والمعصية وتلك الوجوه التي اذا وقعت عليها المعصية صارت كبيرة لا طريق للعقل الى
تعيينها حتى تعرف اي معصية حصلت فيها تلك الوجوه فتكون كبيرة واي معصية خلت منها فتكون
صغيرة بل ما من معصية الا ويجوز العقل فيها الامرين **مسئلة قد تقدم** انه يصح تعريف
الصغاير بالسمع فهل يجوز وقوع ذلك التعريف من الله تعالى او لا قال الاكثر لا يجوز من الله تعالى تعريف
الصغاير وقال جعفر بن مبشر ومن ذهب مذهبه الصغير ما كان عن سهو او تاويل وقد عرف الصغاير
حينئذ ثم اختلف المانعون من تعريفها فقال م والجمهور لا يجوز من الله تعالى تعريفها والا كان ذلك
منه تعالى اغراء بفعلها وترغيبا اليها والاغراء بالقبيح قبيح اذ هو مفسدة والله تعالى منزه عن فعل
المفاسد بيان ذلك ان الله تعالى اذا خلق للعبد شهوة القبيح ومكنه منه ونهاه عنه ثم عرفه انه لا
عقاب عليه في فعله فانه تعالى يكون كالناقض لغرضه من النهي عنه ويكون العبد اقرب الى ارتكاب
ذلك القبيح المنهي عنه بعد علمه بعدم العقاب عليه منه لو لم يعلم ذلك وهذا هو معنى المفسدة ومن ثم
قلنا لا يجوز تعريف جميع الكباير اذ لو عرفت الكباير كلها مفصلة لعرف ان ما سواها صغاير بل ما من معصية
لا نقطع بكبرها الا ويجوز فيها ان تكون كبيرة وان تكون صغيرة الا معاصي الفساق ومعاصي الانبيا
فنحن نقطع بكبر معاصي الفساق لعدم ثوابهم ونقطع بصغر معاصي الانبيا عليهم لكثرة ثوابهم
فان قيل فتعريف الانبيا الصغاير يلزم منه الاغراء لهم بها فكيف جاز ذلك والاغراء بالقبيح
قبيح **قلنا** قد اجيب عن ذلك بان طريق العلم بصغر معاصي الانبيا هو كونها وقعت منهم
فاذا لا تعلم صغايرهم الا بعد فعلهم لها ولا اغراء بعد الفعل وانما الاغراء لو علموا ذلك قبل الفعل
واعترض هذا بان النبي اذا علم كلما فعله فهو صغيرة مكفرة فقد عرف الصغاير وانما الحاصل بعد الفعل
هو صفة الفعل من كونه صغيرة ومعصية اذ لا يسمى معصية ولا صغيرة قبل الفعل ولم ندع انه يعلمه
صغيرة قبل الفعل بل المدعي انه يعلم انه اذا فعله كان صغيرة ولا يمكن تعريف الصغاير بعد هذا فان لم يكن
هذا تعريفا لها وتعريفها لا يصح وقد مر في المسئلة السابقة ان تعريفها يصح اجماعا فالاولى الجواب
ما ذكره بعضهم واشار اليه السيد في شرح الاصول وهو ان كون تعريف الصغاير اغراء يختلف باختلاف
المكلفين فمنهم من هو عظيم الرغبة في طاعة الله تعالى وامتثال اوامره ونواهيه شديد الحرص على
تحصيل ثوابه واجتناب مناهيه منهياته ومعاصيه كما ان منهم من يتحمل مشاق فعل المندوبات
وترك المكروهات رغبة في الامتثال وولعا بتحصيل الثواب مع العلم بعدم المواخذة وانتفاء العقاب
فمن هذه صفته يجوز ان لا يكون التعريف اغراء في حقه وهذه هي حالة الانبيا جميعا فجاز تعريفهم
الصغاير ولم يكن ذلك اغراء لهم ويكون علمهم بانها تسقط من ثوابهم كافيا لهم في الزجر عنها فامتنع

ذلك فمن لبس على صفتهم بلزوم الاغرا وقال الشارح اما امتنع تعبدنها وتعريفها لانه يستلزم اباحة تلك الصغائر لمن عينت له اذ يعلم انه لاضرر عليه فيها وليس الاباحه باكثر من ان يقول له لاضرر عليك في هذا الفعل **قلنا** ردا على ع في التعليل بلزوم الاباحه وقد ثبت ان الصغيرة مسقطه بعض ثواب فاعلها ولا يشك ان سقوط الثواب ضرر فكيف يقال ان تعريفها غايته ان يقول له لاضرر عليك في فعلها فالتعليل بالاغرا اولى كما ذهب اليه م من التعليل بلزوم الاباحه كما يقوله ع وع لا يقول بان الصغيرة سقط شيئا من الثواب كما هو مذهبه في الموازنة فهو باق على مذهبه وقد قال م ان خلاف م والبع انما هو في العبارة اذ الاباحه مراد بها الاغرا قال واصوله تقتضي ذلك **مسئلة قال ع ولو** **وعد الله** بعذاب معين من غير توبه ونحوها لسقط عقابها بنفس الوعد وقبح من الله تعالى العقاب عليها اذ العقاب حق له فسقط باسقاطه فقد صار صاحبها غير مستحق وعقاب غير المستحق قبح وقال م لا يقبح العقاب عليها اذ غفرانها هو اسقاط عقابها تفضلا ومن وعد ان يتفضل بشيء لا يجب عليه ذلك الشيء فان الوعد خبر والخبر عن الشيء لا يغير صفة ذلك الشيء من حسن الى قبح بل اذا لم يفعل ما وعد به انكشف ان وعده كان خبرا كاذبا فيكون ذلك الخبر هو القبيح والمخبر عنه باق على صفته الاصليه في الحسن قال ع العقاب حق ترك للواجب وهو الصدق وترك الواجب قبيح وهو بناء منه على مذهبه ان ترك الواجب قبيح والصحيح خلافه على ما سياتي ان شاء الله تعالى **مسئلة قال الاكثر** من المعتزلة وغيرهم والسهو والنسيان وهو مترادفان والمراد به هنا فعل الشيء او تركه مع الذهول عنه وقيل السهو اعم اذ لا يعتقد تقدم العلم بخلاف النسيان والخطا وهو الفعل من غير قصد معفوان عن كل مكلف لا يستحق عليهما عقاب وقال ... هما معفوان ... فانهم لعظم درجاتهم امروا بالتحفظ والتحرز عن السهو وان لم يؤمن به غيرهم **قلنا** تكليف الساهي حال سهوه وتكليف الانسان بالتحرز من السهو ... لان السهو من فعل الله وهو سلب العلوم الضروريه والتحرز عن فعل الله تعالى ... فان قيل قد يكون سلب السهو من فعل العبد فيمكنه الاحتراز عنه قلنا فهل فعل ذلك السلب سهوا ام عمدا ان كان سهوا لزم التسلسل وان كان عمدا فان عوقب فانما يعاقب عليه ولا يعاقب على ما فعله حال السهو لخروجه عن التكليف **مسئلة قالت** ... والمنفعه منحصره في هذه الثلاث لانها اما ان تكون مستحقه اولا والثانيه التفضل والاول اما ان تكون على جهة الاجلال والتعظيم اولا والثانيه العوض والاولى الثواب فالثواب المنافع المستحقه على وجه الاجلال والتعظيم والعوض المنافع المستحقه لا على جهه الاجلال والتعظيم والتفضل المنافع التي ليست مستحقه ثم انه قد ثبت ان التكليف انما حسن لانه تعريض الى منافع لا تنال والا لكان عبثا فلا بد ان تتميز جنسه عن العوض والتفضل واختلفوا في تلك المزيه التي تميز بها فقال ... دون العدد اذ ما من قدر الا ويحسن من الله تعالى ان يتفضل به ولو كان اكثر من ثواب مطيع فالتميز بينهما انما هو بالصفه وهو كونه الاجلال والتعظيم في الثواب دون التفضل وقال ... لا بد من التميز

اما في التعظيم فظاهر واما في القدر **فاقل قدر من الثواب لا يساويه اكثر تفضل** واختلفوا
على اصل م في القدر الذي لا يتفضل الله بمثله هل هو ما وقع ووجد ثوابا لاحد في اهل الجنة فيصح به
التفضل بما دونه وان كان يصح ان يكون ثوابا لمكلف لم يوجد او هو ما يصح ان يكون ثوابا سوى وقع ثوابا او وجد
كذلك ام لا اختار الشيخ ابو عبد الله الاول وقال العبرة بما يستحقه احد في اهل الجنة الموجودين ولا عبرة بما
يصح اذا لم يقع وتردد في ذلك قاضي القضاة وكلام محتمل وانما قال انه لا بد من القدر مع الصفة
لانه لو تفضل الله تعالى بمثل ما يستحقه مثاب في القدر لكان تكليف الله ذلك المثاب وتحميله المشاق
ولاجل ذلك الثواب عبثا اذ قد حسن الابتداء بمثل ذلك الثواب على وجه التفضل فالتكليف لذلك
عبث فان قيل التعظيم صفة مقصودة ولا يصح ايصاله بدون التكليف وقد اقترن بالثواب دون
التفضل فهو كاف في تميز المثاب على المتفضل عليه قلنا لا يكفي ذلك **اذ مجرد التعظيم مع المساواة
في القدر لا يكفي في تفضيل المثاب** على المتفضل عليه اذ المقصود الذي هو الاصل انما هو نفس المنافع
التي هي الملاذ والمسار فاما التعظيم فهو صفة تابعة لها غير كافية في تميز المثاب **للتسامح في الصفة**
مع الاستواء في القدر ولو لم يكن من قدر الا وكان من الله تعالى ان يتفضل به لحسن تموع اذ التفضل بالمنافع
العظيمة يصير تعظيما فيلزم تعظيم غير المستحق وهو قبيح **فرع** هذا فرع على قول م في المسئلة السابقة
وهو ان تعالى قد ثبت انه لا يحسن التفضل بمثل ثواب مطيع **فلو** قدرنا ان الله تعالى **يتفضل باكثر من ثواب
مطيع** هل يقبح ذلك التفضل به كله او بعضه فالمشهور المتداول بين اهل العن انه لو فعل ذلك **قبح
القدر الذي به ساوى** ذلك التفضل **الثواب والزايد** على مثل ذلك الثواب اذ القبيح هو المساواة
للثواب والزيادة عليه فيقبح ما سوى به ذلك الثواب وما زاد به عليه ولا يقبح ما هو دون الثواب
اذ يصح التفضل به وقال **ص بل** يقبح ذلك التفضل **جميعه اذ لا يتميز** منه الذي ساوى به الثواب
والذي زاد به عليه عن غيره فما من جزء منه يشار اليه الا ويصح ان يكون هو الذي ساوى به الثواب
او زاد به عليه واذا لم يتميز الحسن من القبيح قبح الجميع اذ من شرط الحسن ان يعرى عن ساير وجوه
القبح ولاجل قوة دليل القاضي قال الامام عليه السلم **قلت... وهو الاقرب** كالتباس المذكاة
بالميتة ونحوه فان قيل ما ذكره القاضي انما يستقيم اذا فرض ان الله تعالى اوصل ذلك التفضل دفعة
واحدة فاما اذا اوصله شيا بعد شي فانما يقبح الذي به ساوى الثواب والذي به زاد عليه ولا يقبح ما
هو دونه لحصول التميز قلنا المنافع التي يتفضل الله بها انما هي من انواع اللذة والسرور فهي حسنة
حسنة غير نافية فكل ما اوصله الله في الوقت الاول لا يمكن ان يجامع ما اوصله في الوقت الذي بعده
فاذن ايصاله كذلك شيا بعد شي من قبيل استمرار التفضل ودوامه وهو جاير بالاتفاق وانما الممتنع ان
يوصل في وقت واحد مثل ثواب مطيع ولو فعل ذلك لم يحصل التميز فيقبح الجميع **مسئلة قال
ع ويقبح قليل الذم والاهانة لغير مستحق** لهما كما يقبح كثيرها لانهما من جنس العقاب
وعقاب غير المستحق قبيح سواء منه القليل والكثير ولان الذم والاهانة اضرار والضرر العاري عن
جلب نفع او دفع ضرر او استحقاق ظلم وكل ظلم قبيح قليلا كان او كثيرا وقال م **بل يحسن** قليل
الذم والاهانة لمن لا يستحق واحتج بوجهين احدهما انه قد ثبت في عقل كل عاقل حسن تاديب الوالد

ولا اته يذمه ويسخف به ما دنا له وليس من اهل العقاب ه وثانيها ان العقلا يذمون العاصي ويسخفون به وان كانت معصيته محتملة للصغر والكبر فاما اللعن فقد اتفق الشيخان انه لا يجوز الا مع القطع بالفسق ولا فرق فيه عندهم بين فاسق وفاسق في جواز لعنه وعندهم لا يجوز لعن الفاسق من اولاد الحسن والحسين عليهما السلام لمكان حرمة رسول الله صلى الله عليه وسلم وان كانوا في العقاب واستحقاق النار لغيرهم **قلنا** في الرد عليهم تجويز قليل الذم والاهانة لغير المستحق لا وجه له لما تقدم من كونه ظلما او عقابا لمن لا يستحق وما ذكره من امر الوالد والولد فلا نسلم حسن ما ذكره من الذم والاستخفاف بل ذلك اضرار بالولد لنفعه كتاديبه بالايلام وان كان صورته صورة الذم والاستخفاف واما ذم من عصى معصية غير مقطوع بكبرها فانما يحسن بكونه مشروطا بكونه مستحقا والذم المشروط يصح عندنا على ما سيأتي دليل انه لا يجوز معاداته بسبب تلك المعصية اتفق الشيخان على انه يجوز التفضل بقليل التعظيم على من لا يستحقه لان قليل التعظيم يجري مجرى النفع فجاز التفضل به فان قيل فيلزم من التفضل به تعظيم من لا يستحق التعظيم قلنا انما اجزنا ذلك في التعظيم اليسير الذي تكثر فيه التسامح ولا يحصل به الفرق بين من يستحق التعظيم ومن لا يستحقه لا ما يحصل به المزية والفرق فلا يجوز الا لمستحقه **مسئلة اتفق الشيخان** على جواز العلم المشروط والخبر المشروط كعلمنا بدخول فرعون الجنة لو امن واخبارنا بذلك واختلفا في الوعد والوعيد المشروطين سوى كانا من الله او منا هل يجوز ام لا فقال ع ويجوز الوعيد المشروط وكذلك الوعد واقتصر الامام عليه السلام على ذكر الوعيد دون الوعد للعلم بان الكلام فيهما واحد في الوعيد المشروط نحو لئن اشركت ليحبطن عملك والوعد نحو ولو ان اهل القرى امنوا الاية
وهو الذي ذهب اليه كل المتأخرين من الشيوخ ه عافاك

والانبياء داخلون في الوعيد والكفار داخلون في الوعد وهذا قول جمهور المعتزلة وقال م لا يجوز الوعد ولا الوعيد المشروطان لانهما يتضمنان ارادة العقاب والثواب فيلزم ان يكون الله تعالى مريدا لعقاب الانبياء وثواب الكفار ولا يصح ان يقال انه يريد ذلك بشرط ان يفعلوا ما يوجب استحقاقه لان الارادة لا تقف في تعلقها على شرط عنده فاذا بطل ان يكون مريدا لعقاب الانبياء وثواب الكفار بطل الوعد والوعيد المشروطان ومن ثم قال م ان صاحب الصغيرة والتائب غير داخلين في عمومات الوعيد على ما تقدم الاشارة اليه وقد عرف من هذا ان الوعيد والوعد المعلقين بشرط حاصل بصحتان اتفاقا فصحة الارادة حسبه فكلام الامام عليه السلام محتمل **قيل** فهذا نقل الخلاف بين الشيخين في هذه المسئلة وهو خلاف لفظي مع الاتفاق في المعنى فانهما يتفقان في قوله لئن اشركت ليحبطن عملك انه خطاب للنبي عليه السلام وانه مقصود به ويتفقان انه غير داخل فيما توعد به وهو الاحباط لعدم الاستحقاق فكان ع نظرا الى الطرف الاول وم الى الطرف الاخير وقال عد بل الخلاف بينهما في هذه المسئلة معنوي لما تقدم انه مبني على ان الارادة هل يصح توقف تعلقها على شرط ام لا وقال العاضي من اصحابنا مبني قول هو خلاف في عبارة وليس كذلك فان ابا هاشم يقول ان ارادة العقاب انما تتناول المستحق دون من لا يستحق وع يقول بل تتناول المستحق وغير المستحق لكن بشرط ان يفعل موجب الاستحقاق **فان قيل** اراد ع على ارادة عقاب الانبيا مثلا اما ان يكون مشروطة او غير مشروطة والثاني معلوم البطلان والا لكان مريدا لعقابهم بكل حال والاول ايضا باطل لانه لم يوجد

الشرط فلا يوجد المشروط وهو الارادة فكيف يقال ان ارادة العقاب شاملة **قلنا** بل نقول
هي مشروطة وقولك لم يوجد الشرط فلا يوجد المشروط انما يستقيم لو جعلنا الشرط شرطا في تعلقها
وليس كذلك بل الشرط انما هو في متعلقها وهو فعل العقاب واذا قلنا يريد الله عقابهم بشرط الشرك
وقولنا بشرط متعلق بعقابهم لا بقولهم لنا يريد وهذا كما ان احدنا يريد من المعلم تاديب ولده بشرط
التقصير منه ويريد من الله تعالى ازال كل نعمة بشرط عدم المصلحة ويريد رفع كل بلية بشرط المصلحة
فان الارادة في هذه الاشيا مطلقة والمقيد بالشرط انما هو متعلقها فانه ما يلزم ان تكون تلك الارادة
واقعة على وجه مخصوص غير مطلقة اطلاقا كليا ونحن كذلك نقول وانما يمتنا ان يكون المشروط ملك
الشروط شروطا في تعلقها حتى يلزم من عدمها عدمها وقد اورد على هذا انه رجوع الى قول من لا نه
انما تعلق الارادة على الشرط لا تعلق متعلقها **فان قيل** فما بال من لا يجوز دخولهم في الوعيد
حسب **قلنا** دخولهم فيه انما يكون على تقدير لا وجود له فيكون الوعيد في حقهم مجاز وفي حق من
وجد منه المتوعد عليه حقيقة وهم غير داخلين فيه وهو مراد الشيخ ولعل هذا هو وجه كون الخلاف بين
الشيخين لفظيا وقد اشار اليه بعضهم **لنا** على صحة الوعيد المشروط انا نعلم حسن ذم المسي بشرط
ان لا يعتذر فاذا صح الذم المشروط فليصح الوعيد المشروط لان كل مذموم عليه فهو متوعد عليه
ولا عكس فان الصغاير متوعد عليها غير مذموم عليها فالذم حينئذ اخص فكلما وجد الذم وجد الوعيد
وقد وجد الذم مشروطا فليوجد الوعيد مشروطا وهو المطلوب ولما الزم ابا هاشم في كثير من الوعيد
الا يكون وعيدا نحو قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وقوله تعالى في حق الملئكة ومن يقل منهم اني
اله من دونه فذلك نجزيه جهنم ونحو ذلك قال الوعيد انما يتناول الفعل لا الفاعلين فلو لم يعص احد البتة
لم يخرج الوعيد عن كونه وعيدا كما لو عصى الكل فانه لا يخرج الوعيد عن كونه وعيدا **ورد** عليه بان
هذا مجرد فرار من الالزام ومثله غير معقول على انه لا يجديه نفعا فان الفعل لا ينفك عن الفاعل فيتناول
الوعيد لاحدهما تناول للاخر اذ لا يصح وعيد ومتوعد عليه ولا متوعد اصلا **مسئلة والعزم**
على القبيح قبيح ومعصية اتفاقا ويستحق عليها العقاب سوى وجد المعزوم عليه ام لا
كما ان العزم على الطاعة طاعة مستقلة يستحق عليها الثواب والى ذلك اشار الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله نية المؤمن
خير من عمله ونية الفاسق شر من عمله فان جعلنا خير وشر افعل تفضيل فالمعنى انهما اوسع تعلقا من
العمل فكم من ناو ولما لا يصل اليه وان لم نجعلها افعل تفضيل كان المعنى انها خير وشر من جملة الاعمال التي
يعملانها وقد اختلف العلماء في ان العزم يشارك المعزوم عليه في الحكم حتى اذا كان المعزوم عليه فسقا كان
العزم فسقا او محالا كان محالا او لا يشاركه قال يشاركه ع يكون حكمه حكم متعلقه الذي هو المعزوم
عليه في الفسق وعدمه فمن عزم على كبيرة فهذا استحق مثل العقاب الذي يستحقه على فعل تلك الكبيرة وصار
فاسقا بذلك العزم ومن عزم على محتملة كان في الاحتمال كما لو فعلها ومن عزم على كفر صار كافرا وهذا المذهب
هو المروي عن الهادي والقاسم والناصر عليهم السلم وهو قول ابي الهذيل وابي القسم ايضا وقال م لا يكون
حكم العزم حكم المعزوم عليه مطلقا الا ان يعزم به وجه يعظمه فانه يكون حكمه حكم المعزوم عليه
حسد وذلك كالعزم على الكفر وعلى الاستخفاف بالنبي وبالقران العظيم فانه يكون كفرا او نحوه

فانه والوجه الذي اقترن بالعزم فعظمه حتى صار لمجرده كفرا هو كونه استخفافا فان العزم على الكفر بالله استخفاف به والاستخفاف بالله كفر اجماعا وانما عطف الاستخفاف بالنبي على الكفر مع دخوله فيه لخصوصية في العزم على الاستخفاف دون غيره من انواع الكفر وذلك لان العزم على الاستخفاف شارك المعزوم عليه في الوجه الذي لاجله كان كفرا وهو كونه استخفافا فاما مثله بخلاف غيره كالعزم على السجود للصنم ونحوه فوجه كون العزم فيه كفرا كونه استخفافا ووجه كون السجود كفرا كونه سجودا لغير الله وكذلك اذا شارك العزم المعزوم عليه فيما لاجله كان ذلك العزم فسقا كالعزم على الاستخفاف بالائمة والعلماء او على سبهم او نحو ذلك واما اذا لم يقترن بالعزم وجه يعظمه كالعزم على الزنا وشرب الخمر وقتل النفس فانه محتمل وهذا الذي ذهب اليه ابو هاشم هو الذي اختاره ابو عبد الله البصري وغيره من المعتزلة وهو المروي عن زيد بن علي والمؤيد بالله عليهما السلام والذي ذهب اليه اكثر الفقهاء وقد استدل م بان العزم على الشي لا يجب ان يكون مثل متعلقه الذي هو المعزوم اذ المتعلق هو المقصود بالوجوب والحرمة والامر والنهي والنفع والضرر والعزم تابع له في ذلك وما ليس هو مقصود ادون مما هو مقصود قطعا فيكون العزم بالنظر الى متعلقه دونه قطعا في مقدار ما يستحق عليه من العقاب او الثواب وان جاز ان يشتركا في كونهما كفرا او فسقا كما تقدم فاما كان ذلك الاشتراك لدليل اخر وهو كونه اقترن به ما يصير به كفرا او فسقا مع القطع بان عقاب ذلك العزم ليس كعقاب المعزوم عليه فاذا لم يحصل لنا دليل على المشاركة في الحكم ابقيناه على الاحتمال الذي هو الاصل ولانا نعلم في العزم على كبير من المعاصي كارادة قتل النفس واخذ الاموال ظلما انه دون قتل النفس واخذ المال حتى ان الذم المستحق على الارادة دون الذم المستحق على الفعل نفسه نعلم ذلك علما ضروريا وكذلك العزم على التصدق بالاموال واكتساب العلوم والتجرد للعبادة فان المدح المستحق على هذا العزم دون المستحق على الفعل نفسه وذلك ظاهر **مسئلة**

اتفق الشيخان على ان فاعل الصغيرة ظالم لنفسه اذ هو عاص متعد لحدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ولقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلم رب اني ظلمت نفسي وعن يونس عليه السلم سبحانك اني كنت من الظالمين مع القطع بصغر معاصي الانبياء واتفقا ايضا على ان الظالم انما يكون ظالما لاحد امرين فقط اما لجلبه ضررا او لتفويته نفعا ثم اختلفا في فاعل الصغيرة من اي الوجهين هو فقال ع هو ظالم لنفسه لجلبه ضررا اذ عرض نفسه لمشقة التوبة فان التوبة من الصغائر واجبة سمعا فقط لا عقلا اذ لا ضرر فيها والمشقة ضرر فقد جلب على نفسه ضررا وهو بناء منه على مذهبه ان الضرر لا يخرج عن كونه ضررا اذا كان فيه جلب نفع او دفع وانما يخرج عن القبح وم يقول يخرج عنهما كليهما وقد تقدمت المسئلة في باب العدل وقال م بل انما سمي ظالما لنفسه لتفويته نفعا وذلك لما قد ثبت في الموازنة من ان الصغيرة يسقط بعض ثوابه فسمي ظالما لنفسه لنقص ذلك الثواب عليها وما ذكره ع لا يصلح علة للظلم لان الضرر وان لم يخرج عن كونه ضررا على مذهبه لانه تكون فيه جلب نفع او دفع فانه يخرج عن كونه ظلما بذلك اتفاقا ومشقة التوبة مجبورة بالثواب عليها اذ يثاب فاعل الصغيرة على التوبة منها فلا يسمى ظالما لنفسه بالتعرض لها والتعرض للتوبة به انما هو بفعل الصغيرة فهو بفعلها حينئذ جالب نفعا لا جالب ضررا فكان التعليل بتفويت النفع كما قاله م هو الاولى واعلم ان اتباع الامام يعلل به لان الصغيرة لا يسقط عنده شي من الثواب على ما تقدم من مذهبه في الموازنة

مسئلة قال اكثر المعتزلة الاصرار على الصغيرة وهو ان لا يتوب منها

مع العلم بها كما فسره بع او العزم على معاودة بها كما تقتضيه اصول م ليس بكبيرة مقطوع بكبيرة وانما

هو محتمل كساير المحتملات واعلم انه قد بنى هنا على ان الاصرار على الذنب ذنب اخر وهو الصحيح اما على

تفسير البهاشمة كما تقدم فظاهر واما على تفسير ع فلان التوبة واجبة في كل وقت فيما من وقت تخل

بها فيه الا ويستحق على ذلك الاخلال عقابا وان كان الشيخان يختلفان في ان المكلف هل يستحق عقابا بترك

التوبة عن العقاب الذى يستحقه على اصل ذلك الذنب ام لا ويتفقان على انه اذا فعل العزم استحق عقابا

اخر وسياتى تحقيق ذلك في اللطف ان شاء الله تعالى وعلى القول بان الاصرار ذنب اخر لا يقطع بكبرة

خلافا لـ ع فانه قال كل اصرار كبيرة قلنا لا طريق الى العلم بحصول الكبر او الصغر في شى من

ذلك المعاصى الا السمع على ما تقدم ولم يدل دليل قاطع من السمع على كون الاصرار كبيرة فبقى على الاحتمال

مسئلة قال ع ولا يجوز جعل عقاب شخص ثوابا لاخر لانه ان جعل عقابا كان الثواب

حاصلا به ضمنا ولا يصح ان يكون الثواب ضمنيا وان جعل ثوابا كان العقاب ضمنيا ولا بد في كل واحد

من الثواب والعقاب ان يكون مقصودا في نفسه غير مجعول في ضمن غيره كعقاب الكفار لا يصح ان

يكون ثوابا لخزنة النار لان خزنة النار من الملائكة المقربين الذين هم اعظم الخلق ثوابا فكيف يجعل ثوابهم

حاصلا في ضمن عقاب اهل النار على وجه التبعية له وقال م يجوز ان يعلق ثواب خزنة النار

بعقاب اهلها فيجدون بها اكمل اللذة وابلغها وتعلق سرورهم بعقاب اهلها فيحصل لهم بذلك

اعظم السرور واذا حصل لهم اللذة والسرور جاز ان يقرنا بالاجلال والتعظيم فيصلح ذلك ثوابا

حسنا اذ هو منافع مستحقة على وجه الاجلال والتعظيم وما ذكره ع من انه لا يحسن جعل الثواب ضمنا

وتبعا لغيره فمسلم لكنا نقول يجوز ان يخلق الله النار لهما معا ثوابا لاحدهما وعقابا للاخر وليس احدهما

تبعا للاخر بل هما مقصودان معا من اول الامر وعلى ذلك يحمل امر الخزنة والزبانية واذا جاز ان يكون الشئ

ثوابا وعقابا جاز ان يكون تفضلا وعقابا او عوضا وعقابا كما ورد في النار حيات وافاعى عظيمة الخلق

وشنيعة المنظر يتالم بها اهل النار فيجوز في تلك الحيات ان تكون متفضلا عليها بما تجده من اللذة بحرارة

النار او معوضة ذلك عن عوض تستحقه وحينئذ قد جاز في نار جهنم ان تكون عقابا لبعض وثوابا لبعض

وتفضلا لبعض وعوضا لبعض وكل ذلك ظاهر مسئلة ارادة العقاب تحسن من

المعاقب فتح القاف سوى كان ذلك الغير هو المعاقب بكسر القاف وهو الله تعالى او غيره

كاهل الجنة وكل واحد من اهل النار لغيره وذلك لان ارادته ارادة حسن عارية عن سائر وجوه القبح

فتكون حسنة واما المعاقب فتح القاف فهل يحسن منه ارادة عقاب نفسه ام لا وقال ع ص انها تقبح

منه ارادة عقاب نفسه كما حسنت من غيره وقال م لا تقبح منه ارادة عقاب نفسه

اذ ... تلك الارادة لو قدرنا وقوعها منه نظر يحتمل

ان يقال هو حسنة لان متعلقها حسن والارادة تابعة للمراد ولانها قد حسنت من غيره ويحتمل ان يقال

بل هى قبيحة لانها ارادة ضرر بالنفس قلنا ارادة المعاقب العقاب نفسه ارادة اضرار محض بالنفس

و ... فيكون ارادة المعاقب لعقاب نفسه قبيحة لما ثبت

ان الحسن لا يكون حسنا حتى يتعرى عن ساير وجوه القبح واحترزنا بقولنا محض من ارادة الاضرار بالغير لجلب النفع او دفع الضرر فانها حسنة اذ ليست ارادة اضرار محض واعلم ان الضرر المستحق عندهم يخرج بالاستحقاق عن كونه ضررا ولا يخرج عن كونه قبيحا كما تقدم بيانه والخلاف فيه ويتبع في ذلك

فهذه الارادة ليست عنده ارادة اضرار بالغير لا محض ولا غير محض ولعل هذا اوجه بترديده في المسئلة باعتبار وكما انه يقبح من المعاقب ارادة عقاب نفسه فكذلك يقبح منه كراهته فليس له ان يريد

لما تقدم وليس له ان يكرهه اذ عقابه حسن لاستحقاقه وكراهة الحسن قبيحة واهل الاخرة ملجؤون الى ترك القبيح فاهل النار معرضون عن ارادة عقابهم وكراهته لا يصدر عنهم واجبوا منهما لقبحهما معا وان كان يجوز منهم ان يريدوا الخروج من النار لان الخروج حسن ولا وجه قبح فيه فتكون

ارادته حسنة وقد قال تعالى يريدون ان يخرجوا من النار وما هو ولو كانت قبيحة لما وقعت منهم اذ لا يصدر عنهم قبيح كما تقدم

مسئلة قالت به ولا يجوز اغتمام الانبياء والمؤمنين بما يشاهدونه من اهوال يوم القيمة وقال ق وروى عن ابي الاخشيد يجوز اغتمامهم يوم القيمة لايات واحاديث وردت عامة في اغتمام اهل المحشر وفزعهم **قلنا** الاغتمام ضرر والضرر انما يحسن من الله لاستحقاق او نفع او دفع والمعلوم انه لا استحقاق فان الانبيا والمومنون لا يستحقون الا الثواب ولا نفع اذ النفع هو العوض مع اللطف ولا تكليف في ذلك اليوم فلا لطف ولا دفع اذ لا يحسن من الله الايلام لمجرد الدفع كما تقدم فيحسب لا يحسن الضرر من الله للمومنين يوم القيمة بوجه من الوجوه وهذا الدليل عام في كل من لا يستحق عقابا من الملائكة والانبيا والمومنين والاطفال والبهايم والصالحين من الجن **فان قيل** انما يبطل ان يكون الاغتمام من الله تعالى فيجوز ان يكون من المومن نفسه بان يظن ظنونا فاسدة ويتوهم اوهاما كاذبة لعظم ما يشاهده وهول ما يراه **قلنا** العلوم ذلك اليوم كلها ضرورية فالمومن لا بد ان يعلم ذلك اليوم صدق ما وعده الله وامنه من العذاب واستحقاقه النعيم المويد علما ضروريا ومع العلوم الضرورية لا سبيل الى الظنون والاوهام الكاذبة اذ الظن لا يصاحب اليقين قال مولانا عليه السلم **قلت** وقوله لا يحزنهم الفزع الاكبر في شان اهل الجنة وقوله تعالى لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وقوله تعالى وهم من فزع يومئذ آمنون

والاستدلال بالايتين الاخرتين اظهر من الاستدلال بالاولى فان الاولى منهما وقع فيها الخوف والحزن نكرة في سياق النفي والثانية وقع فيها المصدر مضاف وكل ذلك يقتضي العموم فان ادعي في هذه الايات ان المراد بها قوم مخصوصون وان دلالتها ظنية فجوابه انها لم تذكر الا على جهة الاستظهار بعد ان ذكر الدليل العقلي الذي لا احتمال فيه ولا اعتماد في الاحتجاج الا هو عليه

مسئلة لا تكليف في الاخرة والمعرفة بالله تعالى وبجميع صفاته وما يحتاج الى معرفته كخلود اهل الجنة واهل النار واستحقاق الثواب والعقاب ونحو ذلك كلها ضرورية وقال ق البلخي بل المعرفة المذكورة كلها الا له وهو بناء منه على اصل له وهو ان ما عرف ضرورة لا يجوز ان يعرف الا ضرورة وما عرف دلالة لا يجوز ان يعرف الا دلالة وهذه المعارف المذكورة دلالة في الدنيا فتكون في الاخرة كذلك فلما اورد في الكفار الذين كانوا لا يعرفون الله في الدنيا يجوز ان يهملوا النظر في الاخرة فلا يعلمون

استحقاقهم النار ولا خلود هم فيها فيجوزون ان يخرجوا منها فيحصل لهم بذلك روح وهو منفي عن اهل النار

قال انهم يومرون ويكلفون بها فلا بد ان يفعلوها حسنة وهو بناءً منه على ان التكليف في الآخرة

يصح **قلنا** لا نفع للتكليف لان التكليف لا يحسن على ما مرّ الا للتعريض الى درجات لا تنال الا به

ولو كانوا مكلفين لتمكنوا من ذلك وهو معلوم البطلان والا جوزنا انتفاع اهل النار فكان يجوز ان يفعل

الواحد منهم ما يستوجب الدرجات العظيمة والخروج من النار لان ذلك هو فائدة التكليف ولا بد

ان يتمكنوا منها وكان يجوز ايضا ان يصح منهم التوبة لان سبب بطلانها انما هو سقوط التكليف فاذا كانوا مكلفين

كانت صحيحة منهم ممكنة وذلك ظاهر الفساد **فرع** على اصله في المسألة السابقة وهو انه اذا قطعنا

في اهل الآخرة انهم غير مكلفين قطعنا انهم ملجؤن الى ترك القبائح العقلية الحال الجامع للتكليف اصلا

فلا يقع الكذب من اهل النار حينئذ لانهم اذا علموا انهم ما استحقوا هذا العذاب العظيم الا لاجل

فعلهم القبائح كان هذا اضطرارا فالجأهم الى ان لا يفعلوا منه شيئاً البتة وقال ف بل قد يقع منهم

الكذب لانهم غير ملجئين عنده اذ هم مكلفين مكلفون على مذهبهم **قلنا** لا بد ان يلجئهم الله تعالى

الى تركه وترك سائر القبائح العقلية وما ذكره ف من انهم مكلفون فمنع الجاءهم فهو باطل اذ التكليف

هو ما اوجب العلية من المكلف ومن ما كلف به ان شاء فعله وان شاء تركه والمعلوم انه لا تكليف في

الآخرة وجب الالجاء المذكور لما يعدم من قوة صوارفهم وتوفرها الى تلك القبائح قال مولانا

عليهم وقوله تعالى في شأن اهل النار بعد قولهم يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا الآية

ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لكاذبون وهذا مما احتج به ف في ذلك

لان ظاهره تكذيبهم في قولهم يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا فيكون ذلك الخبر كذبا منهم فقد

صدر منهم الكذب ووجه التأويل انهم اخبروا عن تمنيهم في الحال فيكون ذلك الخبر صدقا

لكن علم الله انهم لا يعودون فاشبه الكذب ذلك الخبر منهم في خبرهم وتمنيهم فسماه الله تعالى

كذبا على التجوز ومما احتج به ف حكايته عن المشركين وهم في نار جهنم قولهم ما كنا مشركين ومن

ثم اكذبهم الله بقوله انظر كيف كذبوا على انفسهم واجيب بان مقصودهم ما كنا مشركين في اعتقادنا

وعند انفسنا وقوله انظر كيف كذبوا على انفسهم يعني في دار الدنيا **مسألة قالت ه**

ويجوز من الله تعالى انزال الموت عقيب اول كبيرة بالمكلف يفعلها سوى علم الله انه يتوب

منها اذا ابقاه ام لا وقال ف لا يجوز اخترام العبد عقيب كبيرة الا ان تكون تلك الكبيرة هي [illegible]

من الثالثة والرابعة فصاعدا فان كانت هي الاولى لم يجز بل يجب على الله الامهال فيها

خاصة حتى يتمكن من التوبة وهذا الفرق بين الاولى وغيرها عنده انما هو حيث علم الله ان العبد

لا يتوب اذا ابقي واما اذا علم الله انه يتوب فان التبقية عنده يجب على الله مطلقا على ما يقدم

من مذهبه في الالطاف وكل ذلك منه بناءً على وجوب الاصلح وقد ابطلناه **قلنا** التبقية

من الله تعالى تفضل على المكلف اذ هي لا تزيد على اصل التكليف وهو تفضل ولا تجب على

الله التبقية مطلقا الا في ابتداء التكليف قدر ما يتمكن فيه من معرفة الله توحيده وعدله ومن فعل

واجب او ترك قبيح على الخلاف الذي سيأتي ان شاء الله تعالى وانما وجبت التبقية في هذه الصورة

لانها تكلف للمكلف وهو واجب عليه لا لانها اصلح اذ لا يجب عندنا الاصلح **مسئلة قال**

ص التعظيم والاستخفاف فعل مخصوص او ترك مخصوص تقارنه الارادة كل من

مخصوص

فيصير تعظيما او استخفافا فالمراد بالفعل ما يشمل فعل القلب وفعل الجارحة وكذلك الترك وقوله

مخصوص يريد به ان ليس كل فعل اذا اريد به التعظيم او الاستخفاف يصير تعظيما او استخفافا بل لابد

ان يكون ذلك الفعل مما ينبي في نفسه عن التعظيم او الاستخفاف فهو حينئذ فعل مخصوص فالتعظيم فعل

او ترك ينبي عن ارتفاع حال المذكور مع ارادة تجليله به والاستخفاف فعل او ترك ينبي عن اتضاع

حال المذكور مع ارادة اهانته به وانما قلنا المذكور ولم نقل الغير ليدخل المعظم لنفسه او المستخف

بها وقال ح بل التعظيم والاستخفاف جنسان برأسهما وليسا من قبيل الفعل والارادة بل هما

وهما معنيان يوجدان من الله تعالى لا في محل كارادته وكراهته ويوجدان منا في القلب وهذه الافعال

تكشف عنهما **قلنا** لو كان التعظيم والاستخفاف شيئا اخر غير الفعل والارادة المذكورين او لا

لجاز وجود كل واحد منهما مع عدم الاخر في التعظيم والاستخفاف ولا فعل

لان هذا حكم كل غيرين لا علقة بينهما

قطعا

لعلمنا ان كل ما وجد الفعل المخصوص والارادة كان تعظيما او استخفافا واذا عدما عدما وبهذا العلم

الاتحاد وانما قال الامام في الطرف الاول فيجوز وجودهما ولا ارادة ولم يذكر الفعل وذكره في الطرف

الثاني وهو قوله وعدمهما مع الفعل والارادة لان من يقول لابد من وجود التعظيم والاستخفاف

من فعل يكشف عنهما والا لم يكن الى علمهما طريق ولو ذكرهما معا كما في الطرف الثاني لكان حسنا **مسئله**

اتفق الشيخان على ان كل من اخل بواجب وليس ذلك الواجب مبنيا على اصل هو

مخل به فانه يستحق العقاب وان اختلفا هل العقاب على انه لم يفعل الواجب وهو قول م او على انه

فعل تركه وهو قول ع لان التروك عنده افعال واما اذا كان ذلك الواجب مبني على اصل وهو مخل

به ايضا فقال المكلف

في اثبات الصانع فسدت انظاره في النبوات والشرائع

وهو اثبات الصانع مثلا فلا يعاقب على اخلاله بالنبوات والشرائع ونحوها من الفروع بل لا

يعاقب الا على اخلاله بذلك الاول الذي هو اصل فيها المكلف

ايضا وهي تلك الفروع ذلك النفي وهو المكلف

في تلك

الفروع على ما تقدم من مذهبه **فان قيل** اذا كان المكلف

يستحق العقاب باخلاله بالاول لانه ترك والترك عنده افعال فيلزمه ان يستحق العقاب ايضا باخلاله

بما بعده من الفروع فان اخلاله بها ترك والتروك افعال اذ لا فرق **قلنا** العقاب عنده انما يستحق

على التروك وليس كل اخلال تركا بل من شرط الترك ان يصح معه المتروك بحيث يختار احدهما بدلا

من الاخر كما تقدم ذلك في حدهما وهذا انما يأتي في الاخلال بالنظر الاول لا في الاخلال بما بعده

من الفروع فانه يصح ان يقال في الاول انه المكلف ترك النظر الصحيح لصحة المتروك منه بدلا من

المتروك

من الفروع فيها اخلاله بذلك

الاول اذ قد اخرج نفسه من ان يصح منه النظر الصحيح فيها البتة لانه اخل باصلها الذى ينبنى عليه
والعلم بالبنى مع الجهل باصله الذى ينبنى عليه محال فلا يوصف ذلك المكلف حينئذ الا بتركه الاول فقط
لانه هو الذى يصح منه النظر الصحيح فيه على ما تقدم دون ما سواه وقال م بل يستحق ذلك المكلف العقاب
بالاخلال بالنظر الصحيح فى الاول الذى هو الاصل والثانى الذى هو الفرع لان النفى عنده يصلح جهة
للعقاب ولانه قادر على الثانى وهو يصح منه بان ينظر فى الاول على الوجه الصحيح ثم ينظر فيه فلم يخرج نفسه
عن ان يصح منه فيخاف حينئذ عليهما معا اذ اتى من جهة نفسه فى الاخلال بهما فاما من قطع رجله
وترك بعد ذلك الصلوة قائما فانما يعاقب على الاول وهو قطع رجله لا على الثانى وهو ترك الصلوة قائما
اتفاقا وذلك لانه اخرج نفسه عن ان تصح منه الصلوة قائما ويلزم الشيخ ع فى كل واجب يتوقف على
قطع مسافة كقضاء دين او رد وديعة او مغصوب او حج او نحو ذلك ان يكون العقاب على ترك قطع المسافة
لا على ترك هذه الافعال انفسها لانها تصح منه الا بعد قطع المسافة بل لا يصح قطع المسافة الا بعد اول
خطوة منها مثلا فيكون العقاب كله على ترك تلك الخطوة وهو باطل قطعا اذ لا يتوجه الذم الا على ترك
هذه الافعال انفسها من غير نظر الى ما يتوقف عليه ه **مسئلة ع** وعقاب السبب لعقاب
المسبب فى الكثرة والقلة لانه لولا السبب لما وجد المسبب فيجب ان يكون حاله فى العظم كحاله هذا
هو المشهور عنه ع وقد روى عنه ان عقاب السبب ليس لعقاب المسبب بل دونه وقد وجد
ذلك فى بعض كتبه وهو قول م وهو الصحيح **لنا** على صحته انه لا يجب كون قبح الاعتقاد المولد
لصوت الكذب كقبح الكذب فان الكذب هو الذى وقع على الوجه المقتضى للقبح والاعتقاد انما هو
تابع له غير مقصود فيجب ان يكون دون ما هو اصل مقصود وقد تقدم نظيره فى العزم على القبح فلو قال
الامام عليه السلم يجب ان لا يكون قبح الاعتقاد المولد لصوت الكذب كقبح الكذب لكان اولى ه وهو قول عنه ع
فانا نقطع كون قبح السبب دون المسبب فى ذلك وعبارة الامام عليه السلم تفيد التجويز من دون قطع فى احد
الطرفين وهو قول ثالث ه وقد يقال انه لا يستحق على السبب والمسبب الا عقاب واحد كعقاب الرمية
القاتلة للمؤمن لا تتفاوت بكونها من بعد او قرب وكذلك الكذب الحاصل باعتقاد انتكسه او قلبه
لان جملة الاسباب ومسببها كالفعل الواحد ولذلك يصح التوبة من جميعها مرة واحدة عند وجود اولها
ولا يحتاج الى ارادة واحدة على الاصح كما مر ه **مسئلة وقد تقدم** انه اذا وجد السبب
خرج المسبب عن كونه مقدورا وصحة التوبة منه قبل وجوده على الصحيح واختلف هل يستحق عليه
العقاب قبل وجوده ام لا فقال ع وص وقم ولا يجوز العقاب على المسبب قبل وجوده ولو وجد
سببه وفى قم انه يجوز العقاب عليه قبل وجوده لانه قد خرج عن كونه مقدورا بوجود سببه
بدليل صحة التوبة منه ولانه لو لم يستحق العقاب عليه عند وجود سببه لجاز ان يموت المكلف بعد
وجود السبب وهو من اهل الجنة ثم يصير من اهل النار بعد موته بزمان ويستحق العقاب بعد خروجه عن
التكليف وهو باطل **قلنا** لا يجوز ان يستحق عليه العقاب قبل وجوده اذ استحقاق العقاب
كالقبح فكما انه لا يصير قبيحا الا بعد وجوده لان قبحه لوقوعه على وجه فلذلك لا يستحق عليه عقاب
الا بعد وجوده لان العقاب تابع للقبيح واما خروجه عن كونه مقدورا فلا مناسبة بينه وبين استحقاق

العقاب واما صحة التوبة منه قبل وجوده فاغاضه صحت لا يهايذل الجهد في التلافي وكان التوبة
تسقط العقاب فكذلك تمنع من استحقاقه فالتوبة من المسبب قبل وجوده تمنع من استحقاق العقاب
ولا تكون مسقطة لشي كان مستحقا واما الرومران يستحق المكلف العقاب وقد خرج عن التكليف وان يصير
من اهل النار بعد ان مات وهو من اهل الجنة فلا مانع من ذلك اذا كان سببه من جهته **مسئلة**
غصب قدر عشرة دراهم على وجه السرقة الموجبة للحد كبيرة اتفاقا
النص فيها واما غصبها لا على وجه السرقة فكذا ايضا عند الجمهور انها كبيرة توجب الفسق قطعا سوى
احدها غاصبها جهرا او كانت وديعة فامتنع من ردها او دينا فامتنع من قضائه او نحو ذلك **وقيل**
لا نقطع بالكبر الا فيما اوجب الحد اذ لا نص في غيره والفسق لا يثبت بالقياس وقد عزي هذا القول الى
السيد م عليه السلم لانه لا يفسق بالقياس **قيل** الا من اعتاد احد ذلك فانه يصير ظالما فاسقا عنده
واما دون العشرة فقال الاكثر ولا يقطع بكبر غصب دون عشرة لانا لم نقطع بكبر غصب
العشرة الا للاجماع على قطع سارقها فلا نقطع بكبر دونها اذ لا اجماع على القطع وهذا الحد بدونها
وقال ع بل غصب قدر الخمسة كبيرة مقطوع بكبرها لمنع الزكوة فان امتنع الزكوة كبيرة واقل ما تكون
الزكوة خمسة دراهم وانما قلنا ان منع الزكوة كبيرة لورود تهدد مانعها ووعيد اعظم التهدد واشد
الوعيد بقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الاية فدل ذلك على كبر منعها مطلقا فيكون غصب
الخمسة كبيرا بالقياس عليه قال الامام عليه السلم **قلت** ذلك القياس ظني لجواز كون العلة
كونه منعا للزكوة لا مجرد كونه منعا لحق الغير والقياس الظني لا يثبت به التفسيق بل لا يثبت التفسيق
الا بدليل قاطع على الصحيح كما سياتي وايضا لا يقطع بحكم الاصل الذي قاس عليه الشيخ ع وهو منع
الزكوة فلا نقطع بانه مطلقا كبيرة بل يجوز ان يكون منع ما دون العشرة صغيرة وانما استدركه
من الوعيد والتهدد في الاية الكريمة فليس فيها ما يقتضي الكبر ومجرد الوعيد لا يقتضي كون الفعل
كبيرا على ما تقدم وهذا احد جواب الشيخ م على ابيه وقال بعض المجبرة ان الغصب مطلقا كبيرة
وسوى فيه القليل والكثير وهو مذهب الناصر وقد عزي الى الهادي وولده احمد عليهم السلم **مسئلة**
قال م والاكثر وقبح الترك معتبر بنفسه في التعظيم العظم وعدمه لا بالمتروك حتى يكون عقاب
عقاب ترك الواجب مساويا في المقدار لثواب فعله لو فعل وصار ذلك الترك كالسبب والمسبب فان السبب
معتبر بنفسه لا بالسبب كما تقدم والعزم والمعزوم عليه فان العزم معتبر بنفسه لا بالمعزوم عليه وقال
ع بل انما يعتبر الترك بالمتروك في العظم وعدمه كما هو معتاد في السبب والمسبب والعزم والمعزوم
عليه **قلنا** لو كان المتروك معتبرا بالتروك للزم في كل ما يستحق المكلف بفعله العقاب العظيم ان
يستحق بتركه الثواب العظيم ومعلوم انه لا ثواب له على ترك قتل نفسه لا لحاجة الى تركه مع انه
لو فعله لاستحق العقاب العظيم فلم يعتبر بالتروك حينئذ والا لاستحق الثواب العظيم بهذا الترك
ولانا على القول انما لم يستحق عليه الثواب لوجود مانع وهو سقوط التكليف بالالجاء في ذلك الترك
فلو قدر انه لم يكن الجاهل ترك قتل نفسه لقبحه فقط لاستحق الثواب العظيم على ذلك الترك
تنبيه ويعلم مما ذكر ان وجوب الترك معدود وثوابه معتبر به في نفسه لا بقبح المتروك كما ذكر

ولم يستبين من البول
وهما آلتا النفو فانيه البطن
المثانه بعد اليبس يجمعه
ونون وبعدها ازاهد وهو البعر
وان بالهاس الثرا من الارض فيخ من البول
السوء والاخوص من الارض نفيح من الثاويكع
وكرها وهو ما يحلب من الارض وابحر في الهاضم فاعف
والصحاح والدارى وقدر وابحر في الهاضم
معراج

مسئلة قال الاكثر من المعتزلة من العدليه والحشويه وغيرهم **ان عذاب القبر ثابت لاهل النار فقط** وهم كل من مات مستحقا للعقاب الا من كان مستحق الثواب او لا يستحق ثوابا ولا عقابا **وانكره ضرار** بن عمرو وبشر المريسي ويحيى بن كامل **لنا** على ثبوته انه جائز عقلا لان العاصي مستحق للعقاب من وقت عصيانه ولا مانع من تعذيبه به في الدنيا التكليف فاذا امات فقد سقط عنه التكليف فلا مانع من تعذيبه حينئذ لاستحقاقه وقد ورد بذلك الشرع فوجب قبوله والدليل السمعي على ذلك الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى **امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين** فاثبت موتين احدهما هي التي في الدنيا والاخرى لابد ان تكون قبل الحشر لانه لا موت بعد الحشر ولابد من حيوة بين الموتين ضرورة وحينئذ لا فائدة في تلك الحيوة الا العقاب او ثواب والا كان فعلها عبثا والعدل الحكيم منزه عنه وحينئذ ثبت عذاب القبر بين الموتين وهو المطلوب فان قيل فيلزم ان تكون الاحياءات ثلاثا واحدة في الدنيا وواحدة بين الموتين وواحدة وقت الحشر وهو مخالف للاية الكريمة فانه جعل فيها اثنين فقط **قلنا** قد اجاب عنه الشيخ ع في تفسيره وقال انما اثبت حيوتين لا ينفي ثالثة اذ لا يوجد بمفهوم المخالفة ولو لم يجعل الاحيوتين فقط للزم ان لا يثبت الا موتة واحدة وهو خلاف منطوق الاية ومخالفة المفهوم لا سيما وهو غير ماخوذ به اولى من مخالفة المنطوق الذي هو ماخوذ به اتفاقا وقد ذهب بعضهم الى اثبات حيوتين فقط حيوة الدنيا وحيوة المحشر واثبات موتين احدهما حقيقة وهي موتة الدنيا والاخرى مجاز وهو حال كون الانسان نطفة مواتا قال وقد اشار الى ذلك قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم فانه اثبت الموتين والحيوتين على ما ذكرناه وجوابه ان تسمية النطفة مواتا مجاز والاصل هو الحمل على الحقيقة حيث لا مانع على ما تقدم ومما يدل على ثبوت عذاب القبر من الكتاب قوله تعالى في ال فرعون **النار يعرضون عليها غدوا وعشيا** فان الغدو والعشي لا يعقل الا في ايام الدنيا واما في الاخرة فلا غدو ولا عشي فقد ثبت عذاب القبر حينئذ **فان قيل** المراد بذلك الدوام والاستمرار فيكون المقصود به في الاخرة بدليل قوله تعالى في اهل الجنة ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا اي دائما مستمرا **قلنا** ذلك مجاز والاصل هو الحمل على الحقيقة حيث لا مانع الا ان هذه الاية خاصة في ال فرعون والاولى عامة في كل المكلفين فهي اقوى واولى واما السنة فاما **واخبار كثيرة** منها قوله صلعم وقد مر بقبرين انهما ليعذبان وما يعذبان من كبير احدهما كان يمشي بالنميمة والاخر والاخر كان لا يستبرء من البول وروي لا يستتر وقوله وما يعذبان من كبير عند انفسهما حين فعلاه وان كان كبيرا في نفس الامر او لا يستحق العذاب الاعلى كبير فهو نظير قوله صلعم ان الرجل ليتكلم بكلمة يهوي بها في جهنم وما كان يظن ان تبلغ بها ما بلغ ومما يدل على عذاب القبر ايضا قوله صلعم وقد مر بقبر يهودية انها لتعذب وان اهلها ليبكون عليها وقوله عليه السلم لولا ان لا تدافنوا لسالت الله ان يسمعكم عذاب القبر وقال صلعم هو اول منزل من منازل الاخرة فمن نجا منه فما بعده ايسر منه ومن لم ينج منه فما بعده اشد منه وغير ذلك مما يكثر تعداده فوجب اعتقاده والقول بثبوته **فرع** عن ما تقدم من اثبات عذاب القبر

وانما يعذب الميت بعد احيايه وبعد اكمال عقله ايضا وهل يعذب ميتا قلنا
الميت لا يدرك العذاب لزوال الحيوة المقتضية للادراك فالقول بانه يعذب ميتا يودي الى نفي العذاب
عنه وقد تقدم اثباته ولا بد حينئذ من احيايه ليمكن تعذيبه قال الامام عليه السلم قلت الذين
اثبتوا عذاب القبر قالوا يعذب ميتا ثم منهم من يقول انه يعذب روحه دون جسده والروح حي
فيصح تعذيبه مع كون الجسد مواتا على ما تقدم في مسئلة الروح من ان الصحيح انه اجزاء دقيقة مركبة
مع انضمامها في الاجزاء التي لا يكون الحي حيا الا بها ولا يقولون ان الجسد يعذب وهو موات اذ العلم
بانه لا يدرك الالم ضروري لا يخالف فيه عاقل واما قلنا انه لا بد من اكمال عقله ايضا لانه قد روى
ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه سأل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم عن ذلك فقال يعاد عليه
عقله وايضا فانه يجب ان يعلم انه يعذب جزاء على عمله وانه مستحق لذلك غير مظلوم فيه مسئلة
الحاجة علينا اثبات عذاب القبر على الجملة لما قدمنا من الادلة السابقة واما كيفيته ووقته وتفاصيله فلا يجب
علينا معرفته ولا البحث عنه لعدم ما يدل عليه ومن ثم قال ع م ولا يقطع بوقته فيقطع بثبوته في الجملة
هل هو عقيب الموت او بين النفختين او ما بين ذلك وهل هو طويل ممتد او قصير منقطع الى نحو ذلك من
التفاصيل بل نقول كل ذلك جائز عقلا فان ورد في شيء منه اخبار ولو احادية وجب قبولها وصار
مظنونا واما القطع فلا سبيل اليه وقال ك و بشر بن المعتمر بل وقته بين النفختين النفخة الاولى
التي يموت بها كل حيوان والنفخة الاخرى التي يحيا كل ميت وهما يوما القيمة وقال بعضهم بل عذاب
القبر اول ما يدخل الميت قبره قلنا لا دليل قاطع يعين وقته بل بثبوته على الجملة فقط
واما ما ورد من الاخبار الدالة على انه يعذب عقيب دفنه فهي احادية لا تثمر القطع وانما تثمر الظن
فنحن نجوز ذلك ونجوز غيره ولا سبيل الى القطع بشيء منها واعلم ان جميع ما تقدم كان في ذكر
عذاب القبر لمن يستحق العذاب واما الاثابة في القبر لمن يستحقها فلم يذكرها الامام عليه السلم لان الكلام
فيهما واحد وقد دلت الاثار الواردة على ان المؤمن يحيى في قبره ويوصل الله انواع من اللذة والسرور
ويبشر بما يلقاه من النعيم الدائم ويكون النفع اما تفضلا من الله عليه او من جملة ثوابه ومنها قوله تعالى
في الشهداء ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون الاية الا انها خاصة
في الشهداء وقد وردت في ذلك اخبار كثيرة مسئلة ويجوز دخول الملكين
وهما نكير ومنكر القبر للسؤال وهو سؤال الميت بعد احيايه عن ربه وعن دينه وعن نبيه فان كان
من اهل الثواب وفقه الله تعالى الى احسن جواب ثم يونسانه بعد ذلك ويبشرانه بما اعد الله تعالى من النعيم
الدائم وان كان من اهل العقاب اعتقل لسانه وتحير في الجواب ثم يتهددانه ويعدانه ويملان قلبه حسرة
وغما بما فاته من جزيل الثواب وما اعد الله له من عظيم العقاب وقال ابو القسم البستي وضرار ابن
عمرو لا يجوز دخول الملكين على الصفة المذكورة ولا شيء من ذلك وهو بناء منه على نفي عذاب القبر وقد تقدم
ابطال مذهبهما في ذلك لنا على جواز دخول الملكين الخبر المشهور فقد روى عن انس عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى لملك الموت انطلق الى وليي فاتني به فاني قد بلوته بالضراء والسراء
فوجدته حيث احب الحديث الى قوله فيبعث الله ملكين ابصارهما كالبرق الخاطف واصواتهما كالرعد القاصف

القاصف يطيان في اشعارهما من منكبي كل واحد منهما مسيرة كذا وكذا قد نزعت منهما الرحمة والرافة
يقال لهما منكر ونكير مع كل واحد منهما مطرقة من حديد لو اجتمع عليها ربيعة ومضر لم يقلوها فيأتيا
فيقولان له من كنت تعبد ومن ربك ومن نبيك قال لو انا رسول الله ومن يطق الكلام عند ذلك وانت
تعرف من الملكين ما تصف فقال رسول الله صلعم يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا
وفي الاخرة ويضل الله الظالمين فيقول المومن كنت اعبد الله الخبر الى قوله فينظر فوقه فاذا باب مفتوح
الى الجنة فيقولان هذا منزلك يا ولي الله فقال رسول الله صلعم والذي نفسي بيده انه ليصل الى قلبه فرحة
لا يرتد ابدا ثم قال ويقول الله عز وجل لملك الموت انطلق الى عدوي فاتني به فاني قد بسطت له رزقي
وسربلته نعمتي فلا يبغين منه الخبر الى قوله ويبعث الله ملكين على تلك الصفة فيقولان له يا عبد الله
من كنت تعبد ومن ربك ومن نبيك فيقول لا ادري فيقولان له يا عبد الله لا دريت ولا تليت ويضربانه
ضربة يتطاير شرارا في قبره الى اخر الخبر وقد روي ايضا من طريق البرا ابن عازب قريب من ذلك
واذا كان قد ورد بذلك الاخبار من الرسول صلعم ولا مانع منه عقلا وجب قبوله لكنه لا يكون
القطع به اذ الاصل الخبر الاحادي لا يثمر القطع ايضا يجوز كونه ازاحا ويكون عدمه يكون امرجوحا
وقد قيل على هذا الحديث ان فيه تسمية الملائكة المقربين بما لا يليق بهم فان نكيرا ومنكرا اسما ذم يجاب
ان السمع قد ورد بذلك ولا مانع منه والاعلام لا يفيد ما يفيد اصلها من المدح والذم ولو قدرنا انها
تفيد فلا معنى لنكير ومنكر قبل العلمية الا انه غير معروف وهذا السن مزم على انه قد قيل ان
الملكين الداخلين على اهل النار منكر ونكير والملكين الداخلين على اهل الجنة مبشر وبشير

مسئلة والميزان على الحقيقة عند الاكثر

وهو ميزان ذو كفتين ولسان ينصب في المحشر يوم القيمة يوضع الحسنات في كفة والسيئات في كفة
ويكون الرجحان لكفة الحسنات على كفة السيئات علامة اهل الخير والرجحان لكفة السيئات على كفة
الحسنات علامة اهل الشر وقد تقدم الخلاف في صحة تساويهما وقيل الميزان يوم القيمة ليس على
حقيقته بل هو مجاز عن ارصاد الحساب السوي والجزاء على حسب الاعمال صغيرها وكبيرها بالعدل
والنصفة من غير ان يظلم عباده مثقال ذرة فشبه ذلك بوضع الموازين لتحقيق مقدار الموزونات
وهذا القول مروي عن مجاهد ومن تابعه وقد روي عن الهادي عليه السلم واحتج اهل هذا القول بان
نصب الموازين ذلك اليوم مما لا فائدة فيه لعلم الخالق بعدل الله تعالى وحكمته ومقادير ما يستحقونه من
الثواب والعقاب علما ضروريا لنا على اثبات الميزان على حقيقته قوله تعالى ونضع الموازين القسط
ليوم القيمة الاية وقال فمن ثقلت موازينه الاية والاصل حمل الكلام على الحقيقة ما لم يمنع مانع منها
ولا مانع هنا من حمل الميزان على الحقيقة فيجب حمله عليها وهو المطلوب وقولهم انه لا فائدة فيه ممنوع
فان فائدته كونه لطفا وزجرا للعبيد في الدنيا فانه اذا علم الاعلام بحاله وانه غير مغفول عن محاسبته
بنصب الميزان الذي هو غاية في تحقيق الحسنات كان اقرب الى ادى ما كلف به وهو قياس هنالك
الاسناد من العباد والفضيحة على رؤس الاشهاد وكذا غيره من نشر الصحف وانطاق الجوارح وغيرها
فكلها الطاف للعبيد كما تقدم والموزون الموضوع في الكفتين اما الكتب وهي صحايف الحسنات

والسيئات قاله ابو علي او نور امارة للخير توضع في احدى الكفتين وظلمة امارة الشر توضع في
الكفة الاخرى قاله ابو هاشم **فان قيل** النور والظلمة اجسام حقيقة لا ثقل فيها فكيف يصح ان
توزن **قلنا** لا بد ان يخلق الله تعالى فيها ثقلا بقدر الثواب والعقاب وقيل توزن الاعمال وهي
الطاعات والمعاصي **قلنا** الاعمال اعراض لا يصح وجودها منفردة عن محالها فضلا عن ان تكون
ثقيلة او خفيفة فيستحيل وزنها وايضا فقد عدمت فيستحيل اعادتها لما تقدم من ان المعدوم ان القدرة
لا يصح اعادتها وقال بعضهم ان الشخص يوضع في كفة وعمله في كفة وبطلانه ظاهر وقد ورد ان صاحب
الميزان يوم القيمة والقائم عليه هو جبرئيل عليه السلام وقد قيل انه ميزان واحد وقيل بل موازين
متعددة وهو ظاهر الاية الكريمة والكل جائز **مسئلة قالت** المعتزلة والصراط طريق
على جهنم يتسع لاهل الجنة فيمرون عليه الى الجنة ويضيق على اهل النار فيتهافتون فيها **قيل** وهو المراد
بقوله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها
جثيا هكذا روي عن ابن مسعود والحسن البصري وقتادة وقال ضرار بن عمرو بن الحسن وعباد من
المعتزلة وغيرهما لا حقيقة للصراط اصلا وانما المراد بالصراط في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم
الادلة الدالة على التكاليف التي من تمسك بها نجا ومن تنكب عنها هلك ونقل **لنا** على اثباته **الخبر**
المشهور وقد استند الى ابي هريرة وفي اخره ولجهنم جسر وهو الصراط ادق من الشعر واحد من السيف
عليه كلاليب وحسك والناس يمرون عليه منهم كالطرف والريح ومنهم من احرقته الكلاليب والحسك
والناس من ناج مسلم ومخدوش مكدوس في النار على وجهه وقال اكثر اصحابنا ما ذكر في هذا
الحديث من انه ادق من الشعر واحد من السيف غير صحيح بل هو من كلام الحشوية لان مثل ذلك
لا يسمى طريقا ويتعذر السلوك عليه **فقيل** ويمكن اثباته كذلك اما مطلقا لاهل الجنة واهل النار
ويثبت الله اقدام المؤمنين بقدرته واما لاهل النار فقط ويكون متسعا لاهل الجنة وهذا مما لا يمنع
منه مانع واذ قد ورد الخبر باثبات الصراط ولا مانع من حمله على الحقيقة فيجب حمله عليها اذ هو الاصل
في الكلام **مسئلة قالت** وجوز انطاق الجوارح كما ورد في كتاب الله تعالى قال تعالى ويوم نحشر
اعداء الله الى النار فهم يوزعون حتى اذا ما جاؤها شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم
بما كانوا يعملون الى قوله انطقنا الله الذي انطق كل شيء الاية فشهادة الاسماع بما سمعت والابصار
بما ابصرت والجلود بما لامست من الحرام وقيل المراد بالجلود الجوارح وقيل هي كناية عن الفروج
وقال تعالى وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم الاية وقال الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم
وارجلهم بما كانوا يعملون فقد ورد القران حينئذ بانها تصير متكلمة وناطقة والاصل هو حمل الكلام
على الحقيقة وليس ذلك الا بان يخلق فيها الكلام ويسمع منها ويكون نطقها حينئذ باحد وجهين
اما بخلق كلام يوجده الله تعالى فيها كما يوجد في الحصى والشجر الا انه يلزم ان يكون المتكلم هو الله
تعالى ويكون نسبة الكلام والشهادة اليها مجازا وهو خلاف الاصل او بخلق آلة الكلام اي آلة الكلام
فيخلق الله تعالى في كل جارحة مثل هيئة اللسان والفم ومخارج الحروف وحينئذ يكون فيه الكلام
والشهادة اليها حقيقة وضعفه ابو هاشم بانه يلزم خروج الجوارح من ان تكون جوارحهم اذ قد

ما دكل واحد منها حيه قادره على انفرادها اللهم الا ان يراد انها كانت جوارحهم وفيه خروج الى المجاز وقال ان الوجه الاول هو الراجح ويجوز ان يكون المراد هو لسان الحال لا حقيقة التكلم والنطق وحاصله ان التكلم والنطق الواردان في كتاب الله تعالى اما حقيقة ويكون باحد الوجهين السابقين وفي كل منهما ما فيه او مجاز فيكون لسان حال بمعنى الحال يقتضي ان لو كان لتلك الجوارح لسان وقدرة على الكلام لتكلمت وشهدت وذلك ان الله تعالى قال كقالتا اتينا طائعين

ثم استوى الى السما وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين والمعلوم ان القول هنا ليس على حقيقته لا من السما والارض لانهما جمادان ولا من الله تعالى اذ لا يخاطب الجماد فهو مجاز قطعا اما منهما فلسان الحال اي الحال يقتضي ان لو كان لهما لسان وقدرة على الكلام وقيل لهما ائتيا طوعا او كرها لقالتا اتينا طائعين واما من الله تعالى فمجاز من قبيل الاستعارة

تنبيه

الوجه الاول هو اولى ما يحمل عليه ما ورد من تكلم الجوارح ونطقها وذلك لان فيه ابقا للفظ المتكلم والنطق على حقيقته واما المجاز في النسبة وهو من قبيل المجاز العقلي بخلاف الوجه الثالث فان فيه حمل اللفظ على مجازه وهو المجاز اللفظي وهو ابعد من العقلي واما الوجه الثاني ففيه ما اورده ابو هاشم من استقلال الجوارح بالقدرة والحيوة فيخرج عن كونها جوارحهم وقال ... نطق كل عضو وتكلمه واقع ... ذلك وهو بنا منه على ان المتولدات بطابع المحال وقد تقدم ابطال مذهبهم في موضعه وقال ... ذلك ... وذلك لما تقدم من ترجيح الوجه الاول بخلوه عما يلزم على الوجهين الاخيرين

مسئلة

فقد وردت به الاخبار ... ووجب قبوله

اختلفوا هل في الجنة والنار هل قد خلقتا ام لا

قال ... وكثير من المعتزلة ... بل يجوز انهما قد خلقتا وانهما لم يخلقا بعد اذ لم يرد دليل يوجب القطع باحدهما وقال ... من عمر بل يقطع انهما ... وانما يخلقان يوم القيمة وقال ... كان يجوز من جهة العقل انهما خلقتا ام لم يخلقا بعد لكنا نقطع بعد خلقهما ... فقط وذلك ... تعالى ... والدائم لا يجوز عليه العدم والفنا وقد دلت الادلة السمعية على ان العالم يفنى كما سياتي في اللطف والفنا لا يختص بجسم دون جسم فلو كانتا مخلوقتين الان للزم ان يفنيا وبعدما فيبطل قوله اكلها دائم وهذا بنا على ان ادلة الفنا قطعية والصحيح انها ظنية وان الاحتجاج بها ضعيف كما سياتي ان شا الله تعالى ... بل يقطع بعدم خلقها سمعا لما يعدم من دليل ... وعقلا لانهما انما خلقتا ثوابا وعقابا والثواب والعقاب انما يكونان في الاخرة فخلقهما الان عبث والجواب انا لا نسلم انه عبث لجواز ان يكون في خلقهما الان الطاف لبعض المكلفين من الملائكة او غيرهم او لجواز ان يخلق فيهما الان من ينعم بها تفضلا لكن جنس التفضل والثواب واحد وانما يتميزان بالتعظيم هكذا قيل وفيه نظر لما تقدم انه لا يجوز التفضل بنظير الثواب ولو انفصل عنه بالتعظيم على الصحيح وقال ... نقطع بانهما قد ... في شان الجنة عرضها كعرض السماء والارض ... للذين امنوا بالله ورسله اي هيئت وادخرت ونحو ذلك اعد لهم جنات تجري من تحتها الانهار

و عبر ذلك مما عبر عنه بالفعل الماضي وظاهره الوقوع والحصول **لنا** هذا لا يفيد القطع اذ قد يعبر
عن المستقبل بالماضي كقوله تعالى ونفخ في الصور فصعق الى قوله تعالى ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام
ينظرون ثم اول الاية التي بعدها واشرقت الارض بنور ربها ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهدا
وقضي بينهم ثم اول الاية الثانية **وسيق** الذين كفروا الى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم وقوله
ونادى اصحاب النار ونحو ذلك في كتاب الله مما يطول تعداده كل ذلك بلفظ الماضي المفيد للوقوع والحصول
والمراد به المستقبل وكذا ما روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه راى في الجنة كذا ومعناه اذا كان في الاخرة راى
ذلك هكذا قيل ويمكن ان يحمل ذلك على ظاهره ويكون المراد جنة الدنيا وهي جنة ادم عليه السلم فقد قال
ابو هاشم لا يمتنع ان تكون في السماء جنات شتى سوى جنة الخلد نحو الجنة التي كان فيها ادم ويكون فيها
كثير من الانبيا والملائكة الان قال واما انكر كون جنة الخلد مخلوقة فحصل من هذا كله ان الحق في هذه
المسئلة ما ذهب اليه ابو القسم من التجويز لان ادلة القاطع بعدم خلقهما مبنية على ثبوت الفنا وهو
غير مقطوع به وادلة القاطع بخلقهما مبنية على ان نحو قوله تعالى اعدت مصرح بالحصول والوقوع وقد
ظهر ضعفه

فصل في الاسماء الشرعية وما يتعلق بها

مسئلة من جواز نقلها من المعاني اللغوية والكلام على كل واحد من الايمان والفسق والكفر

قالت المعتزلة **يجوز نقل الاسم من المعنى اللغوي الى معنى شرعي** الذي كان اللفظ حقيقة فيه
في استعمال اهل اللغة بان يضعه الشارع على ذلك المعنى الشرعي لمناسبة
بينه وبين المعنى اللغوي اذ النقل لا يكون الا لمناسبة بين المنقول اليه والمنقول عنه فان لم يكن ثم
مناسبة كان ارتجالا وهو اصطلاحي ولم يعرض له الامام عليه السلم بل انما تعرض للنقل لان الخلاف انما
ذكروه فيه ونقل الالفاظ من المعاني اللغوية الى الشرعية كنقلها الى العرفية نحو دابة كانت في اصل اللغة لكل
ما دب ثم صارت في العرف لذوات الاربع **وقيل لا** يجوز نقل الاسما من المعاني اللغوية الى معاني
اخر شرعية لانه يودي الى اللبس بين المعنيين اللغوي والشرعي ولانه يودي الى قلب الاسم وقلب
الحقائق لا يصح **قلنا** كل اسم دال على معنى فليست **دلالته** عليه الا **بحسب الوضع** اما الوضع
اهل اللغة كما هو مذهب جمهور المعتزلة او وضع الله تعالى كما هو مذهب اهل التوقيف او وضع الكل
كما هو مذهب بعض وعلى كل حال فدلالته على معناه بحسب الوضع والوضع يجوز تغيره واختلافه
فجاز في ذلك المعنى تغيره ايضا **واختلافه** اذ هو تابع للوضع يبقى ببقائه ويختلف باختلافه

تنبيه الظاهر ان الخلاف في هذه المسئلة حق الحاجب بن سليمان الصيمري واهل التكسير الذين
ينفون الوضع ويقولون دلالة الالفاظ على معانيها ذاتية حاصلة بطبع الالفاظ فيقولون كل اسم
دال على معنى وانه لا يصح ان يدل الا على ذلك المعنى سوى في ذلك النقل والارتجال ومن ثم احتجوا
بانه يودي قلب الحقيقة فلعل المراد بالمعتزلة في اول المسئلة هو الاكثر لان عبادا خارجا عنهم
وقد ابطلت مقالته بان دلالة الالفاظ لو كانت ذاتية لم يصح ان يدل اللفظ على معنيين متضادين
وقد دل نحو قرء وجون وحاصل الكلام ان اللفظ اما موضوع او لا والثاني مهمل والاول ان كان
قبل الاستعمال فلا حقيقة ولا مجاز ولا مهمل ولا مستعمل وان كان بعده فان كان في عرف وضع له

او مجاز وان كان فيها وصح له فهو حقيقه اما لغويه ان كان الواضع لغويا او شرعيه ان كان شرعيا او عرفيه ان كان عرفيا **مسئله قالت له وكما ان نقل الاسما** من المعاني اللغويه الى المعاني الشرعيه صحيح وجائز على ما تقدم فانه قد وجد **وقد وقع** وذلك كالصلوه فانها في اصل اللغه للدعا وقد صارت في الشرع لهذه العباده المخصوصه **والصوم** فانه في اصل اللغه الامساك مطلقا وقد صار في الشرع الامساك عن المفطرات مع النيه **والحج** هو في اصل اللغه القصد مطلقا وقد صار في الشرع للعباده المخصوصه **والايمان** في اصل اللغه للتصديق قال تعالى وما انت بمومن لنا وقد صار في الشرع لفعل الطاعات وترك المقبحات **ومومن** في اصل اللغه اسم للمصدق وفي الشرع لمن يستحق الثواب العظيم **وكافر** في اللغه اسم لمن ستر شيا ومنه سمي الليل كافرا قال الشاعر وهو لبيد العامري

حتى اذا القت يدا في كافر ۝ واجن عورات الثغور ظلامها

ومنه سمي الزراع كفارا لستر البذر في الارض قال الله تعالى ليغيظ بهم الكفار ومنه ايضا سميت الكفارات به لانها تستر ما وقعت عنه وقد صار في الشرع اسما لمن يستحق عقابا عظيما فهذه الالفاظ ونحوها قد صارت منقوله عن معانيها اللغويه الى معان اخر شرعيه وقد صارت بعد النقل في المنقول عنه مجازا وفي المنقول اليه حقيقه حتى لا يسبق منها عند الاطلاق الى المعنى الشرعي وقال القاضي **الباقلاني وابن الخطيب** الرازي من علماء الشافعيه **لم ينقل** هذه الالفاظ من معانيها اللغويه بل هي باقيه فيها **اذ المعنى اللغوي** الذي وضعت له هذه الالفاظ في اصل اللغه باق و**ملحوظ فيها** بعد استعمال اهل الشرع لها كالصلوه فانها في اصل اللغه الدعا وهي في الشرع لدعا مخصوص تقارنه افعال مخصوصه والصوم في اللغه الامساك وهو في الشرع امساك مخصوص تقارنه النيه وكذلك الحج صار في الشرع لقصد مخصوص تقارنه افعال مخصوصه والايمان صار لتصديق مخصوص كذلك والكفر لستر مخصوص وهو ستر الطاعات مع اعتقاد او فعل او قول مخصوص قالوا فهي حينئذ لم تستعمل الا في معانيها اللغويه وهذه الخصوصيات المقترنه بها شرايط في كونها معتبره شرعا لانها داخله في الوضع **قلنا** المعلوم ان هذه الالفاظ صارت في استعمال اهل الشرع **لا تدل على كل ما** كانت **وضعت له** في اصل اللغه فان الصلوه كانت لمطلق الدعا ولم يبق لها الان دلاله على جميع معناها الذي هو مطلق الدعا **وان بقي** لها دلاله على **بعضه** وهو دعا مخصوص واذا ثبت انها قد قصرت عن بعض معناها الاول **فقصرها** على ذلك البعض المخصوص **وضع شرعي** وانما حكمنا بان ذلك القصر وضع شرعي **لكثرته** وتعدده فان الالفاظ التي قصرها الشرع على بعض معانيها اللغويه اكثر من ان تحصى والظاهر حينئذ ان ذلك وضع ولا مانع منه فوجب الحمل عليه وانما كان يحسن التحمل الذي ذكره المانعون لو لم يرد من ذلك الالفاظ لفظ او لفظان على اثارتهم بعض تلك الالفاظ لم يبق فيها شي من معناها اللغوي اصلا كالصلوه من الاخرس فانها صلوه شرعيه ولا شي فيها من الدعا البته وهذا مما لا مخلص للخصم عنه اصلا وقد الزمهم اصحابنا صحه ان يسمى المومن الحكاكا فرا اذا غطا شيا والكافر مومنا اذا صدق بشي ونحو ذلك وهذا غير لازم لهم لانهم يشترطون فيها شرايط مخصوصه كما تقدم وقد اشار الى ذلك بعض المحققين **مسئله قد اختلفت الناس في الايمان شرعا ما هو اختلافا كثيرا وعلى ذلك تنبني**

مسائل الارجاء ومسئلة المنزلة بين المنزلتين وغيرها وفي هذه المسئلة عشرة اقوال القول الاول

قال اكثر المعتزلة والايمان في الشرع اسم لجميع الطاعات الفرائض والنوافل واجتناب جميع

المعاصي المكروهات فهو اسم لكل ما يستحق عليه ثواب من فعل او ترك فان قيل قولكم ان الايمان

لجميع الطاعات اتريدون انه اسم لمجموعها وهو الكل المجموعي فلا يلزم ان لا يسمى مومنا الا من فعلها جميعها

فان اخل بشيء منها لم يسم مومنا وهو ظاهر البطلان او تريدون انه اسم لكل واحد منها وهو الكل

الافرادي فيلزم فيمن فعل طاعة واحدة فقط وترك ما فيها ان يسمى مومنا وهو ايضا معلوم الفساد

قلنا مرادنا انه اسم لكل واجب منها ولا يلزمنا ان من فعل واحدة فقط تسمى مومنا لانه سياتي

انه لا يسمى مومنا بخصلة من خصال الايمان وذلك لان المومن في الشرع اسم لمن يستحق الثواب كما سياتي

وليس مشتقا فلا يلزم اذا حصل منه ايمان ما ان يسمى مومنا وذلك لان المومن في الشرع اسم لمن يستحق الثواب

وهو يشمل الملائكة والانبياء عموما ومن له ثواب غير محبط من الانس والجن وخرج من التعريف الكافر

والفاسق ومن ليس له ثواب ولا عقاب اما لكونه غير مكلف او لتساوي ثوابه وعقابه على القول

بجواز التساوي فالمومن عندنا من اعتقد بقلبه واقر بلسانه وعمل بجارحته فان اخل بالاول فقط

كان منافقا وان اخل بالثاني كان كافرا وان اخل بالثالث كان فاسقا وانما قلنا ان هذا هو المومن لقوله تعالى

في وصف المومنين على وجه التفسير والتعريف لما يكون المومن مومنا قد افلح المومنون الذين هم

في صلوتهم خاشعون الى اخر الايات فقد افادت ان هذه الاوصاف هي الايمان وان المومن هو الذي

يستحق الثواب وهو المراد بالفلاح في هذه الاية الكريمة ونحوها قوله تعالى بعد ذكر الطاعات

اولئك هم المومنون حقا وقوله تعالى انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الاية وغير ذلك

مما تكرر في القران وايضا فانه يعرف كون الاسم مدحا لدخوله بين اوصاف المدح من غير

استهجان ومومن كذلك اذ يصح ان يقال فلان بر تقي صالح زكي مومن ولو لم يكن اسم مدح لما حسن ذلك اذ لا

يحسن ان يدخل بين اوصاف المدح ما ليس بمدح واذا ثبت انه اسم مدح كان اسما لمن يستحق الثواب كما

قلنا ان المدح والثواب متلازمان كما تقدم القول الثاني قول الفضلية والبكرية من فرق

الخوارج بل الايمان هو المعرفة بالله ومعرفته والطاعة في كل ما امر به واي خصلة اخل

بها من ذلك فان الاخلال بها وهو تركها كفر يصير بها المكلف كافرا صغيرة كانت ام كبيرة اذ لا صغيرة

عندهم بل كل عمد عندهم فهو كفر وهذا المذهب اشتمل على طرفين احدهما ان الايمان اسم لجميع الطاعا

فهو اسم للكل المجموعي وثانيهما ان كل معصية كفر وهذا باطل ولنا على ابطاله ما سياتي من ان

الفاسق ليس بكافر القول الثالث قول الازارقة والصفرية من فرق الخوارج ايضا بل الايمان

وهو اسم يعم جميع الطاعات وكل ما ورد فيه وعيد فكفر يكفر مرتكبه كفر وهذا المذهب

كالذي قبله الا انه فصل في التكفير ولم يكفر بكل معصية كالاول وهو بنا على ان من المعاصي ما لا وعيد

فيه واذا ثبت ذلك قلنا اما الطرف الاول وهو ان الايمان اسم لجميع الطاعات فحق ان ارادوا

الكل الافرادي كما تقدم واما الثاني وهو الاكفار بكل ما ورد فيه وعيد فغير صحيح لما سياتي

في ابطال ان يكون الفاسق كافرا القول الرابع قول النجدات الايمان هو الاقرار والمعرفة بالله

وكتبه وتوكل على العقل بحوعه ومن اخل بشى من ذلك كفر فاما ما ليس فى العقل من الامور الشرعيه
ليست من الايمان وفساد هذا المذهب من وجهين احدها اخراج الشرعيات عن الايمان وثانيهما
قولهم ومن خالف شيأ من ذلك كفر ومن المعاصى ما لا كفر فيه القول الخامس قول الغيلانيه
من مرجيه المعتزله هو الاقرار باللسان والمعرفه بما جاء من الله تعالى مما اجمع عليه دون ما اختلف
فيه فالاعمال كلها خارجه عن الايمان وكذا فيه اختلاف من المعارف القول السادس قول اهل
الراي وهو حفص الايمان هو الاقرار باللسان والمعرفه بالجنان فقط والاعمال كلها خارجه عن
الايمان والفرق بين هذا وبين المذهب الذى قبله ان هذا لم يفصل فى المعرفه بين ما اجمع عليه
واختلف فيه بخلاف الذى قبله و الايمان عند الحنفيه يزيد ولا ينقص وهذا باطل فان ما صحت
زيادته مع نقصانه وقد روي عنهم انه لا يزيد ولا ينقص قلنا قد بينا ان الاعمال من
الايمان و اذا كانت الاعمال منه زاد و نقص لانها اذا كثرت طاعاته زاد ايمانه واذا قلت
نقص ايمانه وسياتى لذلك مسئله مفرده القول السابع قول محمد بن شبيب من مرجيه المعتزله
الايمان هو الاقرار بالله ورسوله باللسان والمعرفه بذلك بالجنان والمعرفه بما نص عليه او اجمع عليه
لا ما استخرج بالنظر واستنبط بالاجتهاد فالاعمال كلها خارجه عن الايمان وكذا بعض المعارف
وهذا يقرب من مذهب غيلان الا انه زاد عليه بمعرفه ما نص عليه القول الثامن قول جهم بن
صفوان من المجبره وبشر المريسى من المعتزله بل الايمان هو المعرفه فقط من غير اعتبار
تصديق ولا عمل قلنا فيلزم فمن عرف بقلبه ولم يقر بلسانه ان يكون مومنا ولا قايل به
ويلزمهم فمن عرف بقلبه ثم استخف بالله تعالى وملئكته ورسله وهدم المساجد واحرق
المصاحف ان يكون مومنا ولا قايل به القول التاسع قول الكراميه الايمان هو الاقرار باللسان
فقط من غير اعتبار معرفه بالقلب ولا عمل بالجارحه فالمنافق حينئذ مومن لاقراره باللسان
وهذا مما لا قايل به ويلزمهم الا يكون الاخرس مومنا لانه ليس بمقر بلسانه وقد علم بطلان القول
العاشر قول الاشعريه الايمان هو التصديق بالقلب فقط دون ساير الاعمال لانه باق على ما كان
عليه فى اصل اللغه غير منقول عنه لنا ما مر انه منقول عن معناه اللغوى الى معنى شرعى وقد ذكرنا
بيانه ما فيه الكفايه ويلزمهم على قولهم انه باق فى معناه اللغوى تسميه الكافر المجبر
كاليهودي مومنا لانه مصدق بالله وبعض انبيائه ولا قايل به اصلا والمانعون ذلك مع التقييد
فيقال مومن بالله ومومن بموسى عليه السلام والحاجه الى قرينه التقييد دليل على انه قد صار مجازا
فى معناه اللغوى وحقيقته فى معنى عرفى هو السابق منه عند الاطلاق وهو الذى نقول **مسئلة**
قالت المعتزله و الايمان والاسلام والدين سوى فى الشرع وهو فعل الطاعات واجتناب
المحظورات والمكروهات كما تقدم وان كانت فى اصل اللغه مختلفه فالايمان التصديق والاسلام
هو الاستسلام والانقياد والدين يستعمل فى اللغه بمعنى الجزاء وبمعنى العاده وبمعنى المله وهو ما
يتخذه الانسان له دينا وبمعنى الطاعه لكنها قد صارت فى الشرع بعد النقل بمعنى واحد وهو ما
تقدم وقال بعض الاماميه الاسلام غير الايمان لقوله تعالى قل لم تومنوا ولكن قولوا

اسلمنا اثبت الاسلام و نفى الايمان فيجب ان تكون احدهما غير الاخر فالايمان هو المعرفه والاقرار
بالله ورسوله والامام و بجميع ما جاء عنهم والاسلام هو الاقرار من دون معرفه فالايمان اخص
من الاسلام و اعلم ان فى هذه المسئله خلافا هو اشهر من هذا و هو خلاف الاشاعره و اكثر
المجبره فانهم يقولون الاسلام والدين اسم للطاعات كما هو مذهب المعتزله والايمان هو التصديق
فقط فالايمان غير الدين والاسلام **قلنا** الدليل على ان الثلاثه كلها لمعنى واحد وجهان
عقلى وسمعى اما العقلى فانها كلها اسم لشى و كونها للشرع لمعنى واحد عند اهل الشرع فى ان
المفهوم من احدها هو المفهوم من الاخرين بحيث يعد من اثبت احدها و نفى الاخر مناقضا لنفسه
فيجب حينئذ ان يكون معناها فى الشرع واحد هو المطلوب واما الدليل السمعى فهو قوله تعالى
ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل فالايه صريحه فى ان كل ما كان غير الاسلام فهو غير مقبول
والايمان والدين مقبولان بالاتفاق فيجب ان لا يكونا غير الاسلام بل بمعنى الاسلام فيكون
الثلاثه كلها حينئذ بمعنى واحد وهو المطلوب و قد بينا فيما تقدم ان الايمان اسم للطاعات
فيجب ان يكون الاسلام والدين كذلك فهذا رد على الاماميه و يصلح ردا على الاشاعره ايضا بان
يقال لو كان الايمان غير الاسلام لما كان مقبولا و هو مقبول بالاتفاق فيجب ان يكون بمعنى
الاسلام والاسلام هو الطاعات بالاتفاق بيننا وبينكم فكذلك الايمان و قد اعترض بعضهم
هذا الدليل فقال المفهوم من الايه عدم قبول دين غير الاسلام و لسنا نجعل الايمان دينا غير
الاسلام بل نجعله غير الدين و غير الاسلام فلا محذور و الجواب ان دينا فى الايه
ليس هو بمعنى الاسلام بدليل انه تفسير للفظه غير او بدل منها وانما هو بالمعنى اللغوى و هو ما
يتدين به الانسان و يتخذه مذهبا سوى كان حقا ام باطلا والايمان دين بهذا المعنى و هو غير الاسلام
عندكم فمن ابتغاه فقد ابتغا دينا غير الاسلام فلا يقبل منه لكنه مقبول اتفاقا فلا يكون غير
الاسلام و هو المطلوب و قد استدل اصحابنا فى هذا المقام بقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها
من المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين و هو ضعيف اذ لا يلزم فى المستثنى والمستثنى منه
ان يكون معناهما واحد بل الاغلب تغايرهما نحو ما فى الدار احدا الا زيد فان معنا احد و زيد متغاير ان
لثبوت العموم و الخصوص بينهما كذلك المومنون عند الاشاعره اعم من المسلمين فصح الاستثنى
لكن هذه الايه تصلح دليلا على قول الاماميه لقولهم ان الاسلام اعم من الايمان اذ لا يصلح
استثنى الاعم من الاخص فهى حينئذ تبطل قول الاماميه و لا تدل على صحة المذهب وهو انهما
بمعنى واحد و ما تمسكت به الاماميه من قوله تعالى قل لم تومنوا و لكن قولوا اسلمنا فجوابه ان
المراد بالاسلام هو هنا المعنى اللغوى و هو الانقياد والدخول فى السلم ونحن لم ندع المساواه بينهما
الا بالمعنى الشرعى فلا حجه لهم فى الايه حينئذ **مسئلة والنبى اسم لمن لا ذا درجه**
اى لا صاحب درجه **فوقه فى التعظيم** هذا التعريف لغير الامام عليه السلم ولما كان غير صادق
على شى من المحدود الذى هو النبى وانما يتناول الملكه زاد فيه ليخرج الملكه ويتناول
جميع الانبيا فقال **قلت من الادميين غير الانبيا** وهذا صفه لذى درجه الذى حذف

اي دون درجة
اولا الانبياء ثوابا
فعلى هذا

واقيم المضاف اليه مقامه فصار المعنى والنبي اسم لمن لا صاحب درجة من الآدميين غير
الانبيا فوقه في التعظيم وحاصله ان النبي اسم لمن لا افضل منه من الآدميين غير الانبيا وفيه تعريف
النبي بالانبيا وهو تعريف للشي بنفسه وايضا فيجوز ان يكون في الجان من هو افضل من جميع الآدميين
غير الانبيا فيصدق عليه تعريف النبي وليس بنبي فهذا التعريف النبي والمومن دونه في الدرجة
فان قيل قد تقدم ان المومن اسم لمن يستحق الثواب وهو يشمل الملئكة والانبيا وغيرهم
فكيف تقول هنا ان المومن دون النبي قلنا ما تقدم في تعريفه كان تفسير المعناه ولم يرد
هنا تعريف معناه ولهذا لم يقل واسم المومن دونه بل قال والمومن دونه والالف واللام للعهد
اي المومن الذي ليس بملك ولا نبي دونه لتقدم ما يدل على ذلك والكافر هو من يستحق اعظم
انواع العقاب هكذا عرف اصحابنا الكافر وفيه تسامح مخل فانه لا يشمل من الكفار الا اشدهم عذابا
كال فرعون ومن في طبقتهم وايضا فانه لا يعرف كون المكلف يستحق اعظم انواع العقاب الا بعد
المعرفة بانه كافر فتعريف الكافر باستحقاق اعظم انواع العقاب دور فهذا تعريف الكافر
والفاسق دونه في العقاب فيحصل من هذه الجملة ان اعظم الآدميين ثوابا هو النبي والمومن دونه
ولا يسمى الفاضل نبيا غير النبي لان درجته دون النبي قطعا وان بلغ ثوابه ما بلغ واعظم
الآدميين عقابا هو الكافر والفاسق دونه ولا يسمى العاصي كافرا غير الكافر وان بلغ عقابه ما بلغ
بل فاسقا ان كانت معصيته كبيرة **تنبيه** المشهور من كلام اصحابنا واكثر المعتزلة ان عقاب
ادنى كفر اكثر من عقاب اعظم فسق فعقاب من استحل كبيرة ولم يفعلها قط اعظم من عقاب من
استمر على ارتكابها طول عمره ولم يستحلها قط واستدلوا على ذلك بانه قد ثبت ان للكفر احكاما غليظة
ادى استباح بسببه الارواح والاموال وينفسخ به النكاح ويحرم به الدفن في مقابر المسلمين ونحو ذلك
ولم يثبت للفسق كثير من هذه الاحكام وهو دليل على ان عقابه دون عقاب الكفر واعترض هذا
بعض المتاخرين بان هذه الاحكام انما شرعت لكونها مصالح ولا تدل على كثرة عقاب ولا على قلته
لجواز ان تحصل المصلحة مع العقاب القليل وينتفي مع الكبير يوضحه انا نقطع باستحقاق الفاسق
ما هو اعظم من اخذ الروح والمال وجميع تلك الاحكام وهو نار جهنم وانما لم تشرع تلك الاحكام
فيه لعدم المصلحة لا لعدم الاستحقاق حينئذ فيكون فيمن قتل النفوس وقطع السبل وظلم الانام
وبالغ في ارتكاب الفواحش ولم يات بخصلة كفرية قط ان يكون عقابه كعقاب من تكلم بكلمة كفرية
او سجد لغير الله مع علمه بانه لا يستحق السجود الا الله تعالى ونحو ذلك وحينئذ لا دليل على ان
عقاب الكفار مطلقا اعظم من عقاب الفساق مطلقا **مسئلة ولا يسمى المكلف**
مومنا لخصلة واحدة من خصال الايمان مع ترك ما سواها بل لا بد ان يفعل
من خصال الايمان ما يستحق به الثواب ولا يستحق معه عقابا اصلا اما والكفر بالعكس فانه
قال قيل فيسمى المكلف كافرا لخصلة واحدة من خصال الكفر وان فعل جميع خصال الايمان
المومن والكافر اسما فاعل واسم الفاعل مشتق من فعله قل او كثر كالضارب لمن فعل ضربا ما وقد
جريتم على القياس في الكافر اذ سميتم كافرا لخصلة من خصال الكفر وخالفتموه في المومن اذ جوزتم

ان لا يكون مومنا ولو فعل خصالا كثيرة من الايمان فالوجه في ذلك **قلنا** المومن والكافر وان كانا في الاصل مشتقين لكنهما قد صارا في الشرع غير مشتقين بل اسمين لمن يتصف بصفات مخصوصة فالمومن اسم لمن يستحق الثواب والكافر لمن يستحق اعظم انواع العقاب كما تقدم في تعريفهما فمن فعل خصلة واحدة من خصال الكفر يسمى كافرا وليس مشتقا من الكفر كما توهم بل لانه يستحق اعظم انواع العقاب اذ يستحق بفعله واحدة منه عقابا عظيما يحبط جميع طاعاته ويزيد عليها زيادة عظيمة فسمي فاعله كافرا لحصول مسماه الشرعي وهو من يستحق اعظم انواع العقاب ومن فعل خصلة واحدة من خصال الايمان لا يستحق ثوابا لسقوطه بالعقاب على تركه البواقي فلا يسمى مومنا لعدم مسماه الشرعي وهو من يستحق الثواب ولا يصح ان يقال انه يستحق الثواب العظيم بخصلة من الايمان فيصير مكفرا لجميع العقاب كما قلتم في الكفر انه يستحق بخصلة منه العقاب العظيم فيصير محبطا لجميع الثواب لانه قد تقدم ان موقع معصية الله اعظم من موقع طاعته فيكون عقابها اعظم ولا سيما الكفر فلا يقابل عقابه شي لشدته فصار بخصلة من خصال الكفر كافرا ولم يصر بخصلة من الايمان مومنا

مسألة هذه مسألة المنزلة بين المنزلتين وحاصلها ان فاعل الكبائر التي ليست بكفر يسمى فاسقا اجماعا ثم اختلف هل يسمى بغير ذلك ام لا فقال المعتزلة والزيدية وبعض الروافض لا يسمى الا فاسقا فقط وقالت الخوارج يسمى كافرا وقال الحسن يسمى منافقا وقالت المرجئة يسمى مومنا وقال الناصر عليه السلام يسمى كافر نعمة فتلك خمسة مذاهب وقد اشار الامام الى حكاية هذه المذاهب وذكر الرد عليهم فقال الفاسق ليس بكافر لو قال وصاحب الكبيرة لكان اولى لان الفاسق يعم الكافر والمنافق لكنه قصد التنبيه على انه يسمى فاسقا اجماعا خلافا للخوارج لما تقدم من تسميتهم كل عاص كافرا الا العلل منهم فان لهم تفصيلا كما تقدم حكاية مذاهبهم في الايمان **لنا** قوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان فقد عطف الفسوق على الكفر والعطف يقتضي التغاير فيجب ان يكون الفسوق غير الكفر فلا يكون الفاسق كافرا **فان قيل** الفسوق شامل للكفر فكيف يكون غيره **قلنا** هو من عطف العام على الخاص والعام غير الخاص كما ان العصيان شامل للكفر والفسوق وقد عطف عليهما لانه اعم منهما لشموله للصغائر وايضا لو كان الفاسق كافرا لكان الخارج على الامام كافرا لانه فاسق ومعلوم انه لم يكفر علي عليه السلام طلحة والزبير وقد خرجا عليه يوم الجمل وطلبا قتاله فخرج عليه السلام لقتالهم ولم يجر عليهم احكام الكفار واخبارهم مستوفاة في التواريخ **واعلم** ان الاحتجاج بفعل علي عليه السلام على الخوارج مما لا يجدي نفعا لانهم لا يريدون فعله عليه السلام حجة بل يكفرونه ويقولون هو الحيران الذي عناه الله تعالى بقوله كالذي استهوته الشياطين في الارض حيران فكيف يحتج بفعله عليه السلام بل الحجة عليهم مع ما تقدم اجماع الصحابة فانهم كانوا يقيمون الحدود على اهل الكبائر من غير تكفيرهم ولا اجراء احكام المرتدين عليهم وايضا فيلزم ابطال اللعان اذ بالقذف صار احدهما كافرا فينفسخ النكاح ولا لعان بين اجنبيين واما ما تمسكت به الخوارج من قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله اما شاكرا واما كفورا

والفاسق ليس بشاكر فهو كفور **فجواب الأول** أن المراد من لم يحكم مستحلا له

وذلك نقول بكفره وجواب الثانية أن الفاسق شاكرا وليس بكفور على ما سيأتي **ولا يسمى** الفاسق

أيضا نافقا خلافا للحسن البصري وفي ذلك وقعت المناظرة بينه وبين واصل ابن عطا واحتج الحسن

رضي الله عنه بوجهين أحدهما أن الفاسق لو كان يقطع بصدق الوعد والوعيد والجنة والنار لما ارتكب

الكبيرة الموجبة للهلكة والموقعة في العذاب الدائم وثانيهما قوله تعالى إن المنافقين هم الفاسقون

لنا إجماع الصحابة أن المنافق هو من أبطن الكفر وأظهر الإسلام والمعلوم أن الفاسق

لا يبطن كفرا فكيف يكون منافقا وأيضا المنافق يقدم على المعصية وهو مستحل لها غير خائف عقابها

من أجلها ولا يعبه بسببها **و**الفاسق ليس كذلك **والفاسق يفسق خائفا** من عقاب تلك الكبيرة التي

أقدم عليها وإنما يسوف التوبة أو يرجو المغفرة فليس منافقا قطعا وبهذا عرف الجواب عما تمسك به

أولا وأما ما تمسك به ثانيا فجوابه أن الذي في الآية المنافق فاسقا ونحن كذلك نقول فمن أين لك أن

الفاسق منافق وهو محل النزاع **ولا يسمى** الفاسق **مؤمنا** أيضا **خلافا للمرجئة** بناء منهم

على أن الإيمان هو المعرفة والإقرار أو أحدهما والأعمال خارجة عنه فالفاسق مؤمن مع ما عانه فاسق

بفسقه **لنا** أن المؤمن اسم لمن يفعل الطاعات كما تقدم و**هو مدح** بدليل صحة دخوله

في أوصاف المدح **والفسق ذم** لقوله تعالى بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان ولصحة دخوله

في أوصاف الذم وإذا ثبت أن أحدهما مدح والآخر ذم **فلا يجتمعان** وإلا لزم اجتماع المدح والذم

في حالة واحدة وهو محال وأيضا فقد ذكر الله تعالى التفاوت بينهما وعظمه فكيف يكون أحدهما

هو الآخر وذلك قوله تعالى أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون أما الذين آمنوا الآية وقالت

الناصرية أصحاب الإمام الناصر الأطروش عليه السلام لا يسمى الفاسق كافرا مطلقا **و**لكن **يسمى**

كافر نعمة لأن الطاعات شكر الله على نعمه فمن تركها فقد ترك الشكر على النعمة وهو الكفر بها وإنما

قلنا الطاعات شكرا لقوله تعالى اعملوا آل داود شكرا وقوله صلى الله عليه وسلم أفلا أكون عبدا شكورا

قلنا لا يصح تسمية الكافر الفاسق كافر نعمة **إذ الشكر** هو **الاعتراف بنعمة المنعم**

مع التعظيم والفسق لا ينافيه إذ قد يكون الفاسق معترفا بالنعمة مع التعظيم لفاعله أو فاعلها

فكيف يقال إنه كافر نعمة وأما ما احتجوا به من أن العبادة شكر فتحقيق جوابه أن الشكر ضربان

عام وهو الاعتراف كما ذكرنا وهذا هو الواجب عقلا وخاص وهو العبادات ولم تجب الا شرعا

لكونها لطفا لا لكونها شكرا وحينئذ الفاسق شاكرا بالمعنى الأعم فلا يسمى كافرا إذ كفر النعمة

هو ترك الشكر بالمعنى العام لأنه الذي يوجبه العقل لا غير وإذا بطلت مذاهب الخصوم كلها

لم يبق إلا ما ذهبنا إليه وهو أنه يسمى فاسقا ولا يسمى غير ذلك وقد احتج أصحابنا بأن ما ذهبنا إليه

مجمع عليه وما ذهب إليه الخصوم مختلف فيه ولم يقم فيه دليل والتمسك بالمجمع عليه وترك المختلف

فيه الذي لم يقم فيه دليل هو الواجب وفي ذلك يقول الصاحب الكافي رحمه الله تعالى

وصاحب الذنب لدينا فاسق لا مؤمن حقا ولا منافق والكل في تفسيقه موافق قولي إجماع وخصمي خارق

مسئلة قد علم أن المؤمن هو من استحق المدح والتعظيم

والمكلفون على ثلاثة اضرب ضرب قطعنا بعصمتهم كالملائكة والانبيا او دل دليل شرعي على كونهم
من اهل الثواب كعلي والحسن والحسين وفاطمة عليهم السلام فهولا يجب القطع بايمانهم ويجب
عليهم ايضا القطع بذلك ويجوز منا الدعا لهم على القطع من غير تعليق بشرط وضرب علمنا تلبسهم
بالكبائر كما لو شاهدنا رجلا يشرب خمرا من غير عذر فانا نقطع في ذلك الوقت بفسقه وانه غير مومن
ويجوز الدعا عليه على القطع ما دام مشاهدا على تلك المعصية فان غاب عنا وقتا يمكن ان يتوب
فيه فساني حكمه واما هو فيجب عليه ان يقطع بفسقه وانه غير مومن ما دام مصرا على تلك الكبيرة
وضرب لم نعلم فيهم شيا من الامرين وسوى كان ظاهرهم العفة والصلاح او جاز فيه ان يكون فعل
كبيرة ثم غاب عنا ولكن اخبر عن نفسه بالفسق والفجور فهولا لا نقطع بايمانهم ولا بفسقهم
في نفس الامر بل بحسب الظاهر ولا يجوز الدعا لهم ولا عليهم الا مشروطا وان اختلف كيفية الدعا
فمن ظاهره العفة والصلاح يحسن حذف الشرط حال الدعا له ويكون مقدرا ويجوز ذكره ما لم يوهم
المعاداة لا ان موالاته واجبة وكذا بقطعه اعتبارا بالظاهر ومن ظاهره غير الصلاح يحسن حذف
الشرط حال الدعا عليه ويجوز ذكره ما لم يوهم الموالاة لان معاداته واجبة وكذا الاستخفاف به
اعتبارا بالظاهر ولا يجوز الدعا المشروط على من ظاهره الصلاح ولا الدعا المشروط لمن ظاهره
عدم الصلاح لان فيه نقضا للموالاة والمعاداة وهما واجبان بحسب الظاهر فقط وهذا كله فيما يتعلق
بالغير واما ما يتعلق بنفس المكلف فقد تقدم انه اذا علم عصمة نفسه وجب عليه اعتقاد ايمانه وحسن
منه الدعا لنفسه على القطع وان علم ارتكابه للكبيرة واصراره عليها وجب عليه اعتقاد فسقه
وعدم ايمانه وقبح منه الدعا لنفسه **واعلم** انا نريد بالدعا المذكور في هذا الموضع هو
الدعا بالمنافع الاخروية وهو الثواب واما الدعا بالمنافع الدنيوية كالارزاق ونحوها فهو
جايز لكل احد مشروطا بعدم المفسدة فقط واما الدعا بدفع المضار الاخروية كترك العقاب
فيجوز عند ابي هاشم لكل احد سوى كان المدعو له يستحق العقاب ام لا وسوى كان هذا الدعا
لنفسه او لغيره لان دفع الضرر حسن مطلقا واما عند ابي علي فلا يجوز الا لمن لا يستحق العقاب
واما من يستحقه فلا يجوز الدعا له بالعفو عنه سوى في ذلك الداعي لنفسه او لغيره واما من لم
يعلم من نفسه احد الامرين فهل يمكنه علم انه مومن مستحق للمدح والتعظيم ام لا اما في المستقبل
فلا يصح ان يعلم في الحال انه مومن في المستقبل اتفاقا واما انه مومن في الحال فقد اختلف
فيه فقال السيد ع وغيره لا يعلم المراد انه مومن مستحق للمدح والتعظيم في الحال لان
علمه بذلك يتوقف على علمه بامتثاله في جميع ما كلف به من فعل الواجبات وترك المحظورات
وهو لا يعلم ذلك اذ لا سبيل له الى ان يعلم وفاه بما كلف به جميعه من فعل وترك الواجبات
وترك المحظورات وانما قلنا انه يتوقف على ذلك لانه اذا جوز ان يكون قد ترك واجبا
او فعل محظورا فقد جوز ان يكون قد فعل كبيرة لانه ما من معصية الا ويحتمل ان تكون كبيرة ومن
جوز ان يكون قد فعل كبيرة كيف يقطع بايمان نفسه وعلله ع ايضا بعدم علم المرء بالوفاء في
الحال لانه لا يعلم الوفا في الحال الا في الوقت الثاني ولا يعلم الوفا في الوقت الثاني الا في الوقت

الثالث وهلم جرا لان العلم متاخر عن المعلوم ولو توقف فلا يحصل القطع بانه مومن في الحال
اصلا وهذا التعليل يقدح في صحة ان يعلم انه كان مومن في الماضي ولا مانع منه وقال ص لا نسلم انه
لا يصح ان يعلم الوفا في الحال بل لا يبعد ان يعلم المرء الوفا في الحال اذا تحفظ عليه اي بالغ في
حفظه وعدم الغفلة عنه وحينئذ تتقارن العلم والمعلوم وانما يجب تاخر العلم عن المعلوم اذا
كان اكتسابيا وهذا ضروري اذ هو علم بحال النفس فيصح مقارنته واما كان فيه صعوبة وتعسر لانه
استحضار لاشيا كثيرة في وقت واحد كما يصعب على احدنا ان يتذكر علوما كثيرة ضرورية في علم وقت
واحد ويتفرع عن هذه المسئلة **فرع** وهو انه يجوز للمرء ان يقول انا مومن اذا قصد به الماضي
لكن ان قيده بالمشية جاز مطلقا وان اطلقه لم يجز الا مع التحفظ وهو اتفاق بين ع وص كما تقدم
ولا يجوز ان يقصد به الاستقبال الا اذا قيده بالمشية اتفاقا واما اذا اراد الحال وهو مقصود الامام
عليه السلم يجوز له ان يقول انا مومن ان شا الله تعالى اتفاقا بين الشيخين وص لكن القاضي يجعل
ايمانا غير مقيد بالمشية اذا تحفظ والشيخان لا يجوزانه الا مع التقييد بها وقولهما هذا مروي عن
سفيان الثوري وجماعة من اهل الحديث وهذا بنا على ان التقييد بالمشية ليس شرطا بل قطعا للكلام
عن النفوذ وموجبا للتوقف كما هو مذهب جمهور المعتزلة واكثر الفقها وهو قول زيد بن علي من اهل
البيت وابي حنيفة والشافعي واما اذا قلنا انه شرط فان وجوده كعدمه لانه مقطوع به لان ذلك
حكم الشرط المقطوع به عند الاكثر وانما قلنا انه مقطوع به لانه اما يتعلق بارادة الله تعالى
كما هو مذهب اكثر اهل البيت عليهم السلم ولا شك ان ارادة الله تعالى للايمان مقطوع بها واما يتعلق
بتمكين الله واقداره كما هو مذهب بعضهم وهو اختيار السيد المويد بالله ولا شك انه عز تمكين الله به
من الايمان واقداره عليه مما يقطع به ايضا اذ لا تكليف الا مع التمكين وقد ذهب بعضهم الى انه يتعلق
بتوفيق الله توفيقا يفعل المكلف الفعل عنده لا محالة وهو اختيار ابي عبد الله البصري وحكمه
على هذا القول حكمه على القول الاول فيحصل من هذا انه لا يجوز انا مومن ان شا الله تعالى الا
على القول الاول والرابع واما على القول الثاني والثالث فلا يجوز الا على قول ص مع التحفظ
وقيل لا يجوز للمرء ان يقول انا مومن وان استثنى وقال ان شا الله تعالى ولعله مبني على ان
التقييد بالمشية يتعلق بالشرط على المذهب الثاني والثالث فيكون وجوده كعدمه **واعلم**
انهم يتفقون انه اذا اراد به المتكلم الشرط كان شرطا حقيقة فيكون الكلام فيه ما تقدم وقال
الاودا بل يصح ان يقول انا مومن وان لم يستثن بقوله ان شا الله تعالى لانه اخبار عن
ظاهر الحال كما يجوز الاخبار عن سائر المظنونات والحلف عليها **مسئلة قالت**
المعتزلة يزيد وينقص اذ هو اسم للطاعات كما تقدم في تعريفه وقد فسر قاضي القضاة
زيادة الايمان ونقصانه بوجهين احدهما بمعنى ان بعض المكلفين يفعل من الطاعات اكثر مما يفعله
الاخر مع اتحاد تكليفهما بها وسوى قلنا ان الايمان هو الواجبات فقط او الواجبات والنوافل
وثانيهما ان تكاليف بعض المكلفين تزيد على تكاليف بعض بحسب احوالهم فربما كانت تكاليف
الغني اكثر من تكاليف الفقير وكذلك الطاهر والحائض والذكر والانثى والامام والماموم

ونحو ذلك وقيل لا يصح في الايمان الزيادة والنقصان وقد تقدم حكاية هذا عن الحنفية وهو نافي قياس قول اكثر المرجئة لنا قوله تعالى الذين قال لهم الناس قد جمعوا لكم الى قوله فزادهم ايمانا وقوله تعالى واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا وعلى ذلك حمل قول الرسول صلعم في النسا انهن ناقصات عقلا ودينا فقيل وما نقصان دينهن فقال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي اي نصف دهرها حائضة وايضا قد ثبت ان الايمان هو الطاعات ولا شك ان الطاعات يدخلها الزيادة والنقصان فيجب ان يصح في الايمان الزيادة والنقصان وهو المطلوب

مسألة

القائلون بان الايمان اسم للطاعات قد اختلفوا هل هو اسم للطاعات كلها الفرائض والنوافل ام الفرائض فقط فقال واصل بن عطا وعمرو بن عبيد وابو الهذيل وبشر بن المعتمر النوافل من الايمان فالايمان اسم لجميع الطاعات وهي فعل الواجبات والمندوبات وترك المقبحات والمكروهات كما تقدم في تعريفه وقال الشحام عمر لا مدخل للنوافل في الايمان بل ليس الايمان الا الواجب فقط وهو فعل الواجبات وترك المحظورات وادعى من الاجماع على ذلك واحتج بان من لم يفعل لم يقال انه ناقص الايمان والا لزم ان لا يكون احد كامل الايمان فقط لان النوافل لا نهاية لها ومعلوم ان الانبيا موصوفون بكمال وان اخلوا بالنوافل لنا اجماع الامة على ان النوافل من الدين واذا كانت هي من الدين فقد تقدم ان الدين والايمان سوى فكانت ايضا من الايمان وما ادعاه من الاجماع فغير مسلم كيف المشائخ المتقدمين كواصل ومن ذكر معه مخالفون فيه واما احتجاجه انه لا يقال لمن لم يفعل انه ناقص ايمان فجوابه انا لم نقل كذلك لا صار اسم ذم في العرف بدليل انه لا يقال له ناقص دين مع انها من الدين اجماعا كما تقدم

مسألة

التقليد هو اتباع قول الغير من غير حجة فيخرج من اتبع لحجة سوى كانت صحيحة كاتباعنا للنبي صلعم ولائمتنا في اصول الدين او فاسدة كاتباع بعض مخالفينا لعلمائهم لما يلقونه اليهم من الشبه وقد اختلف الناس في جواز التقليد على ستة مذاهب الاول جوازه مطلقا في الاصول والفروع وهو مذهب العنبري وجميع الحشوية المذهب الثاني منعه مطلقا في الاصول والفروع وهو مذهب الجعفرين قالوا وانما يرجع العامي الى العالم في الحادثة ليبين له وجهها ودليلها ثم يلزمه النظر فيها المذهب الثالث للزيدية وجمهور المعتزلة والجبرية واكثر الفرق انه جائز في الفروع كلها ظنيها وقطعيها وممتنع في اصول الدين كمعرفة الله ومعرفة صفاته وما يتعلق بالعدل والوعد والوعيد والثواب وكذا اصول الشرائع كالامامة ووجوب الصلوة ونحوها المذهب الرابع لابي علي مثل الذي قبله الا انه منعه في القطعيات من الفروع ايضا المذهب الخامس لابي اسحق بن عياش وهو كالمذهب الثالث الا انه جوزه في الاصول ايضا للعوام والعبيد والمهملين الطريق النظرية المذهب السادس لابي القسم البلخي ان من اعتقد الحق تقليدا فهو ناج ومومن وقد روي ذلك عن القسم بن ابرهيم عليه السلم قيل ونصوصه واصوله تقضي بخلاف ذلك وقد ذهب قوم ايضا الى وجوب التقليد في معرفة الله قالوا والنظر فيها حرام لعروض الغلط فيه كثيرا ولبعدها الى الكتاب فنقول قالت

قال في شرح الاصول عليه [illegible] بحث
والاصل في الكلام عليه تعالى اذا احبك عليك [illegible] على الخير [illegible] مشقة لا
ان تعالى القديم تعالى كان علينا وكان عليك ذلك من النعم على [illegible] مشقة لانه
هنا الافعال شاقة علينا وكان في ذلك [illegible] اذا انعم [illegible] يلحقه به مشقة [illegible] بالدو
لا يجعلها لذلك فلا بد ان يكون في ذلك [illegible] وانه اذا كلفه ما يلحقه به مشقة [illegible] الانسان [illegible] بعض
ما دللناه واستشهادوا ما لو احد منا [illegible] ان يكلفه ما لا ينبغي للانسان [illegible] لنفسه والنهار وما
ضروب من النعم فانه يحسن منه ان [illegible] في الموضع الذي لا ينبغي [illegible] الحرج لنفسه [illegible] ان لا
لانه انما يحسن منه ذلك في الموضع [illegible] هذه صفته المنعم عليه [illegible] الليل والنهار
كذلك سبيل ما كلفنا الله تعالى فلو كلف المنعم الذي هذه صفته والقيام بين يديه [illegible] من يحق له ان
فلا تقاس بما اوردوه وهذا فلو كلف على حد منته والقيام بين يديه [illegible] ان يعول كان [illegible]
المشقة العظيمة نحو المواجبة على [illegible] للمنعم عليه [illegible]
شاكل ذلك لم يحسن منه البتة بل كان يكون للمنعم [illegible]
معلق على في الاول حتى لا يأخذ في نهج التكاليف من بعد انتهى

قال الامام عز الدين بن [illegible] هذا الدليل ذكره ابو هاشم وتوبع عليه وهو عندي في غاية
الضعف فان [illegible] مسبب خلق الشهوة القبيح [illegible] وتقع الحسن وحصول الدواعي
الى القبيح والصوارف عن الحسن لعدم استحقاق العقاب [illegible] لا استحقاق
فما اضعف هذا المسلك وهذا [illegible] ان يقال انت يا هذا العاصي يستحق العقوبة
لان الله تعالى خلق لك شهوة تدعوك الى الفعل الذي يستحق عليه العقاب فعاقبه لاجل
[illegible] التي لا تقف على اختيارك ولا تجعل لك الاختيار [illegible]
السهوة المركبة فيك التي [illegible] ان يكون ذلك [illegible] على ان الله لا بد ان ينزع
هذا القول والسمجة [illegible] على نقض الاستحقاق فلا [illegible] ولكن البرهان الصحيح
ويتوقع بابطال العقاب اليه واما [illegible] الذي لا يعظم
والدليل القاطع دليل السمع الصحيح [illegible] عنه الى
العادة ولا يرد الفساد وهو الدليل [illegible] وما ذكره فلا اخذ
هذه البرهانات التي لا تعتد ولا [illegible] مرتبة الظن فضلا
عن العلم اليقين والله [illegible] صح

من كلام الكندي الفيلسوف علوم الفلسفة ثلاثة اولها
العلم الرياضي في التعليم وهو اوسطها في الطبع والثاني
علم الطبيعيات وهو اسفلها في الطبع والثالث
علم الربوبية وهو اعلاها وانما كانت العلوم ثلاثة لان
علم ما يقع عليه الحس وهو ذوات الهيولا واما
علم ما ليس هيولا اما ان يكون لا يتصل بالهيولا
البتة واما ان يكون قد يتصل به فاما ذوات الهيولا
فهي المحسوسات وعلمها هو العلم واما ان يتصل
بالهيولا فان له انفرادا لذاته كعلم الرياضيات التي
هي العدد والهندسة والتنجيم والتاليف
واما لا يتصل بالهيولا البتة فهو علم الربوبية

حسبی الله حسبی المهذبی

یا حامی یا کافی الهدی

یا کافی المهما اذا احجب الحجاب

علیه فلس علی باب

اذا احجب الحجاب یا طیب المهمس حاجب

ولیس علی باب المهمس

بسم الله الرحمن الرحیم

حاجب المهدی

وصفاته وعدله وحكمته ونحو ذلك **ليس بمؤمن** بل كافر لان الجهل بالله كفر اجماعا والمقلد في الله
جاهل به لان اعتقاده ليس علما اذ العلم اما ضروري او نظري واعتقاد المقلد ليس شيئا منهما بل انما
فعله خبطا فهو قبيح فيعاقب عليه وعلى جهله بالله والجاهل بالله تعالى اذا لم يفعل اعتقادا اخر انما يعاقب
على الجهل فقط فقد صار المقلد في الله اسوأ حالا من الجاهل به **وقيل هو مؤمن** عندنا نعامله معاملة
المؤمن العارف بالله **ولا ندري ما هو عند الله** أمؤمن ام غير مؤمن وهذا حكاه الحاكم عن بعضهم
ولم يعينه وقال **وقيل هو مؤمن قطعا** عندنا وعند الله **عند اذا وافق** اعتقاده **الحق**
وذلك لوجهين اما اولا فلاتيانه بالمقصود **لحصول الاعتقاد** المطابق للحق اذ المقصود هو اعتقاد الحق
اعتقادا اسكن اليه النفس ورب عامي نفسه اشد سكونا الى ما يعتقده من كثير من العلماء واما ثانيا فلاتفاق
الامة على ايمان المقلد وذلك **لاجماع الصحابة** على ايمان من دخل في الاسلام ناطقا بالشهادتين
من اجلاف العرب الذين لا يهتدون لتحرير دليل ولا حل شبهة فانهم كانوا يعرضون عليهم قواعد
الاسلام ويحكمون بصلاة لان الشرك من غير ان يلقنونهم حجة او يحرروا لهم برهانا … ووجه ثالث
ايضا وهو انه لو كان التقليد قبيحا لا يستحق عليه العقاب فيستحق العقاب على اعتقاد التوحيد وهو
باطل قال الشيخان **ع م ا التقليد غير مخلص** له عما كلف به اذ المطلوب منه هو العلم والتقليد
ليس بعلم واذا كان غير عالم بالله **فليس بمؤمن** لان الجاهل بالله كافر اجماعا وقوله انه ساكن
النفس غير مسلم بل هو يجتهد في تسكينها ولو خليت واعتقادها لم تسكن اصلا كيف وقد ثبت ان سكون
النفس حكم مقتضى عن العالمية ولا عالمية مع المقلد وما ذكره ثانيا من الاجماع غير مسلم بل لقوة
الحجج وعلوم البراهين وليس المراد تحريرها بالعبارات المصطلح عليها ودفع السؤالات والشكوك الواردة
عليها بل ما يوجب العلم ويحصل به الطمأنينة وذلك يحصل بادنى نظر ثم ان الظاهر فيمن رغب في الاسلام
واختاره على دينه انه ظهر صحته بحجة قاطعة فلا يحتاج الى تعليم حجة اخرى الا ترى الى قول الاعرابي
وقد سئل عن كيفية معرفة الله البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات
ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير **تنبيه** قد علم مما تقدم ان التكاليف على ضربين
عقلية يجب اعتقاد حرمة التقليد فيها وشرعية يجب اعتقاد جواز التقليد فيها ثم ان هذين الاعتقادين
لا يجوز التقليد فيهما اما اولهما فلانه عقلي اذ طريقه ادلة العقل واما الثاني منهما فلانه شرعي علمي ولا يجوز
التقليد في الشرعية العلمية

كتاب الحقوق في الاكفار والتفسيق

هما علميان يجب على كل مكلف الاخذ فيهما بالعلم اليقين ولا يجوز التقليد فيهما مطلقا
ولا فيما يترتب عليهما من الاحكام الا بعد علمهما فلا يقلد الهادي في نجاسة رطوبة المجبرة الا بعد تيقن كفرهم
خلافا لبعضهم في جواز ذلك **مسألة** **الكفر والشرك سوى** في استعمال الشرع عندنا وهو ما
يستحق عليه اعظم انواع العقاب كما مر وقد ثبت ان المنافق كافر للاجماع على ذلك ولانه اسم لمن يبطن الكفر
ويظهر الاسلام ولانه قد صرح القران بذلك نحو ان المنافقين هم الكافرون (الا انهم هم الفاسقون) واذا كان المنافق كافرا والكافر
مشرك **فالمنافق مشرك** لانه كافر اتفاقا كما تقدم وقالت **الاباضية** من الخوارج **الشرك غير الكفر**
واما الشرك اثبات الشريك لله تعالى فهو نوع مخصوص من الكفر وقيل انهم يجدونه كل من حالفهم من اهل القبلة

كافر وليس بمشرك ويقولون ان تحرم الذبيحة والدفن في مقابر المسلمين ونحو ذلك من الاحكام انما تجرى على المشركين لا على الكفار غير المشركين على ما دواه الحاكم عنهم **فالمنافق** عندهم **كافر لا مشرك قلنا** قد ثبت ان الكافر في الشرع **هو اسم لمن يستحق اعظم انواع العقاب** ولا شك في ان المشرك يستحق اعظم انواع العقاب **فيهما** التعريف حينئذ يتناول كل كافر فكما يتناول كل مشرك فيجب ان يكونا متساويين وهو المطلوب وايضا فقد اجمعت الامة على ان قوله تعالى اقتلوا المشركين يتناول جميع الكفار وايضا فلو كان الشرك هو القول بالشريك لله تعالى على ما هو موضوع في اصل اللغة للزم فيمن جحد الصانع ونفى الشرائع والرسل ان لا يكون مشركا وهو ظاهر البطلان **مسئلة من رمى نبيا ثم امن به** وتاب من قتله **قبل وقوع الاصابة** له بتلك الرمية بناء على صحة التوبة من المسبب قبل وجوده كما هو الصحيح فاذا وجدت الاصابة بعد ذلك لم يسم فاعلها كافرا بالاتفاق لعدم استحقاقه العقاب وان **سمى فعله كفرا** عند الاكثر لانه مما يستحق عليه اعظم انواع العقاب والمانع من الاستحقاق هنا مانع هو التوبة وقال **والقياس** يقتضى ان **لا يسمى كفرا** ايضا **والا يسمى الفاعل كافرا قلنا** قد بينا ان الكافر **ليس بمشتق** من الكفر حتى يلزم من حصول احدهما حصول الاخر ومن انتفائه انتفاؤه **وانما هو اسم لمستحق عقاب مخصوص** ولهذا يسمى الكافر بعد الموت كافرا ولا فعل له ولا يسمى التائب كافرا وان كان قريب عهد به واذا كان كذلك جاز ان يسمى الفعل كفرا وان لم يسم فاعله كافرا وكذا كل ذنب تاب منه فاعله فان التوبة انما تغير حال الفاعل لاسقاطها العقاب فيخرج عن كونه كافرا ولا تغير حال الفعل فهو باق على ما كان يتصف به من كونه كفرا ونحوه وهو نظير ما تقدم في خصال الايمان ان كلا منها ايمان وان كان فاعلها فاسقا او كافرا لانه لا يسمى مؤمنا لخصلة واحدة من خصال الايمان

مسئلة الاسباب الموجبة للكفر اربعة

احدها فعل القلب وهو يشمل الاعتقاد والعزم وثانيها ان لا يفعل كان لا يعرف الله تعالى او لا يقر بلسانه او لا يهاجر من دار الكفر حيث لا عذر فيهما وهل الكفر في ذلك في الباطن والظاهر ام في الظاهر فقط فسياتي الكلام وثالثها فعل الجوارح كالسجود للصنم والاستخفاف بالنبي ورابعها القول كاظهار كلمة الكفر وقد اشار الامام عليه السلم الى هذه الاربعة على هذا الترتيب وذكر ما فيها من الخلاف فقال قالت **لا جميعا وقد يقع الاكفار** وهو الحكم بالكفر **بفعل القلب** هذا اول الاسباب الاربعة وذلك **كالاعتقاد** الموجب للكفر نحو اعتقاد الثاني واعتقاد قدم العالم وتاثير الكواكب ونحو ذلك ولذا الطى فحكمه حكم الاعتقاد فالعبارة شاملة له **والعزم على كفر** اى كفر كان لما تقدم ان العزم على الكفر كفر لانه استخفاف وسوى كان الكفر المعزوم عليه فعلا كاعتقاد الثاني وكالسجود للصنم او كان قولا ككلمة الكفر او تركا كترك التوحيد **او ترك المعرفة بالله** فيعطف ترك المعرفة على الكفر من عطف الخاص على العام والمراد بالترك اما الاصطلاحي وهو فعل الضد او اللغوى وهو النفى المحض ويكون في تعليق العزم به تسامح على القول بان الارادة لا تعلق بالنفى وقد يقع الاكفار ايضا **بان لا يفعل** وهذا هو ثاني الاسباب الاربعة وذلك بلثه اقسام لان متعلق النفى اما فعل قلبي **كالجهل بالله** وهو ان لا يعرف الله **فهو كفر اجماعا** او فعل جارحة كترك الهجرة مع التمكن وعدم العذر او قول كترك الاقرار بالشهادتين كما تقدم وهذا مذهب ابي هاشم ان ان لا يفعل هو الكفر نفسه وقال ابو علي بل الكفر هو الترك وهو عنده فعل فلا يكون الكفر عنده الا بالافعال

فقط وقالت الكرامية لا كفر بفعل القلب فلا يكون اعتقاد الثاني والعزم على الكفر كفرا ولا
يكون الجهل بالله وعدم معرفته كفرا لان الايمان عندهم هو الاقرار باللسان فقط ولا مدخل لفعل
القلب في الايمان ولا الكفر **لنا** قوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم يبين ان الايمان
قد يكون بالقلب فكذلك يجب في الكفر لانهما ضدان يدخل احدهما حيث يدخل الاخر وقيل الكفر
يدخل في العزم للاجماع على ان العزم على الكفر بفعل او قول كفر و لا يدخل في الاعتقاد بل مجرد
النطق كاف و بطلانه ظاهر فان الاجماع على دخوله في الاعتقاد ايضا فان من اعتقد مع الله ثانيا كفر
بالاجماع ولان المنافق كافر بالاجماع وبالقران على ما مر وقيل انما الكفر بفعل القلب كالاعتقاد
والعزم على ما تقدم لا فعل الجوارح فلا يقع به كفر والقايل بذلك هم الاشعرية بناء منهم
على ان الايمان هو التصديق بالقلب فقط فيكون ضده الذي هو الكفر كذلك ايضا
كالسجود له وكذلك صلعم سبه تمزيقه وهذا اشارة الى ثالث الاسباب
ويدخل في فعل الجوارح الخاص الذي المخصوص بالكفار وما اشبهه
ولا كفر بفعل القلب ولا فعل الجارحة ولا بالقول وهذا اشارة الى رابع الاسباب **قلنا** فقط
قد ثبت ان وكذا عبادة الصنم والاستخفاف بالنبي بغير اللسان
وتحريق المصاحف ونحو ذلك وليس شيء منها بقول
الكفر بما ينضم اليه من اعتقاد او غيره وهذا مذهب ابي هاشم **قلنا** والتكلم بالكفر وانما يقع
فان من قال الله ثالث ثلاثة او قال ان الله هو المسيح كفر بصريح القران
وكذا من سب الانبياء او ادعى في القران تناقضا او كذبا او نحو ذلك وقال
لما تقدم ان النفي ليس جهة عنده لاستحقاق العقاب بل انما يقع الكفر بالافعال فقط وان لا يفعل لما
يتضمن تركا هو فعل عنده يقع به الكفر قلنا من معرفته او هو جهل
بالله وهو كفر اجماعا واعلم ان ابا علي يوافق في كفره لكنه يعلقه بالترك لا بالنفي وابو هاشم بالنفي
فالاحتجاج عليه بمثل هذه الحجة قليل الجدوى وانما يبطل مذهبه بما ثبت من ان النفي يصلح جهة
للاستحقاق

مسألة الخطأ مطلقا

سوى كان كفرا او فسقا او غيرهما على ضربين
تصريح وتاويل فالتصريح كلما اقدم عليه فاعله وهو عالم بقبحه غير مدل فيه بشبهة كالاستخفاف بالنبي
واهانة القران تمردا وافتراء من غير شبهة وارتكاب الفساق انواع الكبائر مع العلم بقبحها والنهي
عنها وكذا ما علم قبحه بضرورة العقل كالظلم والكذب او بضرورة الشرع كالزنا وشرب الخمر فان
الخطيئة فيه لا يكون بتاويل اصلا واما التاويل فهو ما ادلى اليه فاعله بشبهة واقدم عليه معتقدا
احقيته غير ما ذكرناه اولا كاعتقادات المشبهة المتخذة من ظواهر متشابه القران وكارتكاب كثير
من البغاة الخروج على ائمة الهدى لما يعرض لهم في امامتهم من الشبه وكخطا المعتزلة في جعل الامامة
في غير اولاد الحسنين ونحو ذلك اذا ثبت ذلك فاعلم ان الاكفار مع التصريح يصح اتفاقا والاكفار
وقع كفر فقط واما كفر التاويل فقالت ايضا وهو ان يكون قائلا بقول يلزم
من صحته كذب الرسول صلعم لزوما قطعيا وان كان يرى انه على الحق ومن اتباع الرسول صلعم

اذ اكثر الكفار متاول المجمع على كفرهم كنفاة الصانع من الفلاسفة واصحاب النجوم ومن يقول بقدم العالم فانهم يدعون انما هم عليه هو الحق ويوردون في صحته انواع الشبه ويكثرون في ذلك الاسولة والاجوبة وكذلك اليهود والنصارى وغيرهم فاذا لم تدفع الشبهة واعتقاد الاصلاح كفر التصريح لم يرفعا كفر التاويل وايضا اذا كانت المعصية كفرا فانما ذلك لكونه يستحق عليها عقابا عظيما ومعلوم ان من اقدم عليها جاهلا بها فانه يستحق عقابا كاملا مع عقاب جهله بقبحها اذ هو ذنب اخر فكيف يجعله جهله مخففا من عقابها وايضا لو اخرجها التاويل من كونها كفرا لاخرجها من كونها قبيحة وهو باطل كيف وقد صرح القران بان من اقدم على الباطل معتقدا حقيته من الاخسرين اعمالا بقوله تعالى قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الاية وقال ح لا نكفر احدا من اهل القبلة يعني من صدق النبي فيما جاء به وصلى الى قبلته لم نحكم بكفره وهذا هو معنى عدم الاكفار بالتاويل كما هو مروي عن ابي الحسين الملاحمي والرازي والاشعري وقال به الامام يحيى رحمه وروي عن السيد م **قلنا** ردا على ابي حنيفة معلوم ان المكلف بعد ان صدق النبي وصلى الى قبلته اذا استحل الخمر استخف بالنبي صلعم بان سبه صلعم كفر اجماعا من الامة على ذلك وكذا اما علم ضرورة انه مثله لمن اعتقد في انواع الفواحش والكبائر ان الله تعالى يفرد بفعلها وان العبد مبرا منها غير ملوم عليها فانا نعلم ضرورة ان هذا لمن استحلها واعتقد عدم حرمتها بل الاول اعظم افتراء واشد جراة لان فيه هتكا لحرمتها مع اضافتها الى الله تعالى وفي الثاني هتك لحرمتها فقط وكذا من جوز على الله تعالى انواع القبائح وارسال الكذابين فانه بالضرورة لمن سب الانبيا ورماهم بالكذب والبهتان من غير فرق فاذا كان المستحل والساب كافرا بالاجماع وكذا ما علم ضرورة انه مثله واعظم منه فان قيل هذا تكفير بالقياس وهو لا يجوز **قلنا** الممتنع هو التكفير بالقياس الظني واما القطعي فيجوز وهذا قياس الفحوى وهو قطعي اتفاقا بل ذهب اكثر العلما الى انه ليس بقياس بل نص به وما احتج به ابو حنيفة من قوله صلعم لا تكفروا اهل قبلتكم وكذا قوله صلعم من صلى الى قبلتنا واكل ذبيحتنا فله ما لنا وعليه ما علينا فهو احادي فلا يؤخذ به في هذه المسألة وان سلم فمراده من لم يصدر منه ما يوجب كفرا اجماعا من الادلة **مسئلة قالت به وغيرهم** ولا اكفار بحور الغير الا بيقين اما ضرورة من الدين كما يعلم كفر من عبد الصنم او تهود او تنصر ونحو ذلك واما دلالة ولا يكون حينئذ الا بدليل سمعي قطعي اما انه لا بد من كونه قطعيا فلان الاكفار اضرار بالغير ولا يجوز الاضرار به الا مع تيقن الاستحقاق والمفيد للتيقن هو الدليل القطعي لا الظني وايضا فالاكفار هو اعتقاد كفر الغير ولا يجوز لنا فعل اعتقاد اصلا الا اذا كان علما والعلم انما يكون عن الدليل القاطع واما انه لا بد من ان يكون سمعيا فلما ثبت من ان الكافر اسم شرعي اذ هو اسم لمن يستحق اعظم انواع العقاب على ما تقدم في تعريفه ومقادير الثواب والعقاب مما لا مدخل للعقل في معرفتها وحينئذ فالاكفار لا دليل عليه الا السمع وهو نص الكتاب او السنة المتواترة او الاجماع القطعي المتواتر والقياس القطعي كما تقدم من الاشارة اليه فالتكفير والتفسيق بغير دليل قاطع معصية محتملة عندنا وقال بعضهم بل تكفير المسلم كفر قلنا ان كفره من حيث انه مسلم فنعم والا فلا دليل على كونه كفرا **فان قيل** من مات قامت شهادة على كفره او كان منقحا في دار الكفر غير مميز نفسه بعلامة فانه يحكم بكفره ويجب

اعتقاد

اعتقاد كونه كافرا والمعلوم ان الشهادة والاقامة لا تفيدان الا الظن فكيف جاز الاكفار من غير دليل قطعي **قلنا** لا نسلم عدم الدليل بل قام الدليل القاطع وهو الاجماع على انه يجب الاكفار عند الشهادة والاقامة المذكورين فالاكفار عندهما لم يكن الا عن قاطع لكن لا يجوز اعتقاد كونه كافرا في نفس الامر بل بالنسبة الينا وفي ظاهر الشرع ومن ثم قيل انه لا يجوز لعنه الا بالشرط كما اذا قامت شهادة على اسلامه او كان ظاهره ذلك وجب اجراء احكام المومنين عليه واعتقاد انه مومن في الظاهر فقط لا في نفس الامر واعلم ان جميع ما ذكرنا في التكفير جار في التفسيق اذ لا يكون تفسيق الغير الا عن دليل قاطع للوجهين المذكورين اولا ولا يكون الدليل الا سمعيا اذ هو اسم لمن يستحق العقاب وانما يعلم بالسمع وكذا ما ذكر من السؤال وجوابه هذا ما يتعلق بتكفير الغير وتفسيقه واما انه هل يجوز ان يثبت الكفر في نفس الامر ولا دليل عليه وكذلك الفسق ام لا يجوز فلنمهد له مقدمة فنقول المعاصي ثلث كفر وفسق وصغيرة فمعاصي الكفر غير ملتبسة بغيرها اذ ما من معصية الا ونحن نعلم انها كفر او ليست بكفر واما معاصي الفسق فبعضها متميز عن غيرها وهي ما علم كبرها وبعضها غير متميز من الصغائر وهي ساير المحتملات فما من معصية منها الا ويجوز ان تكون كبيرة وان تكون صغيرة فقد ثبت ان الكفر متميز عن غيره مطلقا والصغيرة غير متميزة مطلقا والفسق بعضه متميز وبعضه غير متميز والى هذا اشار الامام عليه السلام بقوله **ولا يجوز** ان يثبت **كفر** في نفس الامر **لا دليل عليه** في الخارج بان تكون المعصية محتملة ان تكون كفرا وان لا تكون وذلك لما يتعلق بالكفر من التكاليف الشرعية **اذ له احكام تعبدنا بها** كحرمة المناكحة والموارثة والدفن والدعاء ونحو ذلك **فلا بد من دليل** يدل على ان المعصية كفر او غير كفر والا لكان التكليف بتلك الاحكام المبنية على الكفر تكليفا بما لا يمكن العلم به وهو محال **ويجوز فسق** في نفس الامر **لا دليل عليه** في الخارج كما يجوز في المعاصي المحتملة ان تكون فسقا وان تكون صغائر ولا سبيل الى العلم باحدهما اصلا **والا لتعينت الصغائر** تعيينها قبيح اذ **هو اغراء** بها والاغراء بالقبيح قبيح كما تقدم في موضعه فان قيل اليس يصح ان تكون المكلف كافرا في نفسه وغيره لا يعلم ذلك فهذا كفر لا دليل عليه قلنا لم ندع انه لا بد من معرفة وقوعه بل قلنا لا بد من طريق نعلم بها كونه كفرا اذا علمنا وقوعه وذلك ظاهر وقال ابو رشيد وهو مذهب السيد المويد بالله من اهل البيت عليهم السلام **يجوز كفر لا دليل عليه** كما يجوز فسق لا دليل عليه اذ الكفر **كالفسق** في ذلك فان قلتم للكفر احكام تعبدنا بها فلا بد من دليل عليه والا كان تكليفا لما لا نعلم قلنا كذلك في الفسق **اذ للفسق احكام ايضا** تعبدنا بها **كرد الشهادة** ووجوب المعاداة قلنا اما الشهادة فقد اجاب عنها ص بان **ردها ليس من احكام الفسق** المختصة به **اذ قد ترد** الشهادة **من غير فاسق** ايضا كالصبي والمجنون ونحوهما واما المعاداة فانما تجب على التفصيل لمن علم فسقه فمن لم نقطع بفسقه لم تجب معاداته بل لم يجز كان هذا الجواب ضعيفا كان الاولى ما اشار اليه الامام بقوله **قلت سلمنا** ان للفسق احكاما مخصوصة ايضا كالكفر فالواجب حينئذ هو تعيينها معا لما يتعلق بهما من الاحكام لكن منع من تعيين الفسق مانع وهو تعيين الصغائر اذ لو تعين كل فسق لعلم ان ما سواه

صغيرة فاستلزم تعيين الصغائر مانع في الفسق من تعيينه دون الكفر فانه لا يمتنع من تعيينه مانع

لانه لو التبس بغيره لما التبس الا بما يفسق لقربه منه فيلزم من تعيينه تعيين بعض الفسق وتعيين بعض الفسق

جائز كالكبائر فكان الدليل المقتضي لتعيين الكفر غير معارض فوجب العمل بمقتضاه وهو القول بالتعيين

خلاف الدليل على تعيين الفسق فانه معارض بما في تعيين الصغائر من المفسدة فلم يعلم بمقتضاه بل قلنا لا

الفسق بل يجوز فسق لا دليل عليه فصح ما ذهب اليه الجمهور وبطل ما ادعاه ابو رشيد مسألة

حكى ق عن المعتزلة جميعًا ان المجبرة والمشبهة كفار تجب

استتابتهم ولا يصلى عليهم ونحوه فلا تحل ذبائحهم ولا مناكحتهم ولا موارثتهم واعلم

انه لم ينقل عن احد من اهل البيت ولا من المعتزلة خلاف في كفر المشبهة واما المجبرة فقال جمهور المعتزلة

البصريين واما البغداديين واكثر اهل البيت عليهم السلم وبه صرح الهادي والقاسم والناصر وابو طالب

وص بالله انهم كفار وادعى ابو عبد الله البصري اجماع اهل البيت على ذلك وقال ابن شبيب من المعتزلة

وروي عن م وهو قول ص بالله اولا وبه قال الامام يحيى رحمه الله انهم ليسوا بكفار بل مخطئين

خطأ محتملا ثم اختلفوا بعد ذلك في كفرهم من اي انواع الكفر هو على اربعة اقوال القول الاول

قال ع وص وجعفر بن بشر لهم حكم المرتد وبه قال من اهل البيت القسم وابو طالب والجرجاني

والمنصور بالله عليهم السلم والقول الثاني احد قولي ع وابو هاشم وابن الاخشيد بل لهم حكم الذمي القول

الثالث قول ق البلخي بل لهم حكم المسلمين في المعاملة وانما الكلام في العقاب

يعني انهم كفار ان لهم عقاب الكفر دون الاحكام والمعاملات فهم كالمسلمين في ذلك والقول

الرابع لبعضهم ان حكمهم حكم اهل الحرب وهو مروي عن الناصر عليه السلم وقال ابن شبيب المشبه

كافر لا المجبر اذ هو مقر بالله وناف عنه التشبيه واما المجبر غلط في فعله لا في ذاته

غلط في اضافة الافعال اليه وفي تجويز ان يفعل قبيحا ونحو ذلك والغلط في الافعال وحدها لا يقتضي

كفرا لاقتضائها عن الذات ردا على ابن شبيب قلنا لا نسلم ان المجبر غير غالط في ذات الله تعالى

بل هو غير عارف بالله كما سياتي في مسألة مستقلة ولا شك ان الجهل بالله كفر اجماعا ولئن سلمنا انه

غير غالط في الذات بل في الفعل فقط فان غلطه في الفعل كفر ايضا وقد كفرنا المجبرة لغلطهم في

الفعل من وجوه اربعة الاول انهم ينسبون كل ظلم وجور الى الله تعالى يعتقدون ذلك ويدينون به

ويشيرون عن لم يعتقده وقد ثبت ان تسمية الله تعالى ظالما كفر اجماعا ولا وجه له الا

نسبته اليه وتحقيق ذلك ان تسمية الله ظالما مشتمل على امرين لفظي وهو مجرد التسمية ومعنوي

وهو نسبة الظلم اليه فكونه كفرا اما للامر اللفظي او المعنوي فالاول باطل وهو ان يكون كفرا

لمجرد التسمية لانه اذا كان فاعلا للظلم حقيقة كان تسميته ظالما حقيقة جارية على نهج الصواب

لان كل اسم هو حقيقة في معنى فانه يجوز اطلاقه على الله تعالى ان صح عليه ذلك المعنى فلا يكون مجرد

التسمية خطأ فضلا عن ان يكون كفرا فلم يبق الا ان كونه كفرا للامر المعنوي وهو نسبة الظلم اليه

كما فعلوا فان هؤلاء المجبرة قد نسبوا الى الله تعالى كل ظلم وجور بل قالوا لا متصف بالظلم الا الله

تعالى فيجب ان يكونوا كفارا وان لم يسموا الله تعالى ظالما لما ثبت ان مجرد التسمية لا تاثير لها

في الكفر البتة وهذا القياس قطعي موجب العلم فجاز الاخذ به في التكفير وقد اعترض هذا الدليل
بان تقسيمكم وهو قولكم كونه كفرا اما للامر اللفظي او المعنوي قاصر غير حاصر لجواز ان يكون لمجموع الامرين
اللفظي والمعنوي فالمعنوي جزء علة فلا يصح علة مستقلة الا ان يجاب عنه بالغاء الامر اللفظي فانه لا تاثير
له لا مع الانفراد ولا مع الانضمام وفيه نوع خفاء الثاني من وجوه التكفير ان من استحل كبائر العصيان
وانواع الفواحش كفر اجماعا وهؤلاء يقولون الله خالقها وفاعلها والعبد مجبر فيها غير ملوم عليها به
ولا شك ان هذا اعظم من استحلالها الوجه الثالث ان من سب الله ولو بكلمة واحدة كفر اجماعا وهؤلاء
يقولون ان كل ما وجد في العالم من ظلم وجور وكذب وتهتك وكفر فانما وقع بارادة الله وهو الفاعل
له والمتصف به ولا شك ان هذا غاية كل سب ونهاية كل شتيمة فكيف لا يكون كفرا ومن ثم قال بعض اصحابنا
كفر المجبرة اظهر من كفر من قال بنبوة مسيلمة فانه انما كفر لتصديقه الكاذب في دعوى النبوة ومعلوم ان
المجبرة يعتقد ان الله تعالى خلق في مسيلمة دعوى النبوة واعتقادها وخلق في اتباعه تصديقه واعتقاد
نبوته واراد ذلك كله ورضي به واحبه وكره منهم جميعا اعتقاد نبوة محمد صلى الله عليه واله وسلم وتكذيب
مسيلمة فقد بذلوا الجهد في براءة مسيلمة والاحتجاج له ودفع اللوم عنه واعتقدوا ان كل ما جاء به فهو من
عند الله والله خالقه ومن هو مريع فكيف التوقف في كفرهم والحال هذه الوجه الرابع من وجوه
تكفيرهم انهم لا يعلمون نبوة نبينا محمد صلى الله عليه واله وسلم وكل من لم يعلم نبوته فهو كافر وانما
قلنا انهم لا يعلمونها لانها مستندة على ان الله تعالى عدل حكيم لا يجوز ان يظهر المعجز على الكذابين
وهؤلاء لا يعلمون عدل الله وحكمته لتجويزهم القبائح عليه تعالى ويجوزون ان يظهر المعجز على من ليس
بنبي وان يبعث الكذابين فلا ثقة لنا بنبوة نبينا محمد صلى الله عليه واله وسلم ولا بصدقه فيما جاء به
ولا شبهة في ان ذلك كفر اجماعا فهذه الوجوه الاربعة اقوى ما يدعى به كفر المجبرة من حيث الغلط في الافعال
وقد تقدم ما في الوجه الاول واما الوجوه الاخر ففي قوة الدلالة على نحو الجهمية ممن لم يثبت للعبد تاثيرا
اصلا واما في حق غيرهم ففيها نوع خفاء وسياتي بيان كفرهم من حيث الذات وانهم جاهلون بالله
تعالى غير عالمين به وذكر الخلاف في ذلك واما المشبهة فكفرهم ظاهر اذ لا يعلمون قدرة الله تعالى وعلمه
وقدمه وغناه ولا سائر صفاته ولا عدله وحكمته والجهل بذلك كفر اجماعا وقال **والمجبرة اشد
من المشبهة كفرا** لان المجبر يضيف كل القبائح الى الله تعالى ويدافع عن ارباب الكفر واهل الضلال
ومردة الشياطين ويحتج على ابرائهم ونفي الحرج واللوم عنهم وغير ذلك مما لا يقول به المشبه فكان
المجبر اشد كفرا واعظم طغيانا واذا قد ثبت كفر المجبرة والمشبهة بما قدمنا من الادلة كانت ديارهم
ديار حرب واجريت عليهم احكام الحربيين لا احكام الذميين كما هو قول قوم وعامة ولا احكام المسلمين
كما قاله قوم ودليلنا على ذلك انه **اذا قد ثبت لهم الكفر فقد لزمت احكامه** قطعا فيجب ان يجري
عليهم كسائر الكفار والاصل في الكفر عدم الذمة فثبت لهم احكام الحربيين **فان تشهدوا** اي نطقوا
بالشهادتين قبل ان يظهر منهم شيء من الجبر والتشبيه فمسلمون **ثم اذا اظهروا الجبر** او التشبيه بعد
ذلك **فمرتدون** كما قال ابو علي والقاضي وغيرهم فيجري عليهم بعد ذلك احكام المرتدين فاما
لو تشهدوا بعد ان اظهروا الجبر والتشبيه لم يحكم باسلامهم لان مذهبهم الجمع بينهما

مسئلة قال ك وجماعة من المعتزلة **والشاك في المجبرة والمشبهة كافر** وتوقفوا في الشاك
الثاني وقال قوم الشاك الثاني ايضا كافر وكذلك الثالث والرابع وتوقف بعضهم في الشاك الثالث وقالت ية
ان صوبهم فنعم تصويبه كفر لانه قد وافقهم في الاعتقاد حينئذ **وان خطاهم** ولم يكفرهم **فلا**
يكون ذلك كفرا منه ولا خطأ اذ لا يجب على المكلف الا اعتقاد الحق وخطأ مخالفه واما احكامه وهل هو كافر
ام لا فلا يجب **اذ دليل كون الذنب كفرا سمعي** كما تقدم **وليس كل احد مكلفا بمعرفته** وانما
يكلف بها العلماء والائمة ومن جرى مجراهم لما عليهم من التكاليف المتعلقة بهم قال مولانا عليه السلم **قلت**
ولا يكفر ايضا **لو تردد** في خطاهم ولا يكون مخطيا بذلك وذلك انه لا يجب على المكلف الا ان يكون
اعتقاده على وفق الحق ونهج الصواب ولا يجب عليه التعرض لمخالفه وحكمه وهل يكون كافرا ام مخطيا فقط
اذ لا يجب التعرض لتكفير الغير او تفسيقه الا ان يكون عليه تكليف يتعلق بذلك الغير ويختلف بحسب ذلك
الغير في الخطا وعدمه فانه يجب عليه حينئذ تكفيره او تخطئته بحسب معصيته فمتى اخل بهذا الواجب مع
بقاء اعتقاده على وفق الحق كان مخطيا فقط اذ لا دليل على التكفير وقال بعض اصحابنا بل تردد العدلي
في تخطئة المجبر كفر ومع ذلك التردد لا يبقى اعتقاد العدل قلنا لان اعتقاد العدل واعتقاد الجبر متقابلان
والشك في احد المتقابلين يوجب الشك في الاخر والجواب ـــ انا لا نسلم تقابلهما بحيث يكون الشك
في احدهما شكا في الاخر بدليل انه يصح ان يعلم العدل ثم لا يعلم ان الجبر مناف له الا بعد تامل ونظر
فقد صح ان يعلم العدل حينئذ والجبر مجهول فبالاولى ان يعلم العدل والجبر متردد فيه مشكوك واعلم
ان الامام يوافقهم ان التردد كفر حيث يزول به اعتقاد العدل وهم يوافقونه انه ليس بكفر حيث يبقى معه
اعتقاد العدل وانما الكلام حينئذ في انه هل يبقى معه اعتقاد العدل او يزول وقد تقدم الدليل على
صحة بقائه **تنبيه** قد علم مما تقدم ان من كان لا يعرف من دار المجبرة او غيرهم من سائر كفار
التاويل بحيث يتعلق به شي من احكامهم لتحريم مناكحتهم وموارثتهم والاقامة في دارهم ونحو ذلك
فانه يجب عليه النظر في كفرهم اذ لا يجوز فيه التقليد بوجه من الوجوه فلا يجوز التقليد في الاحكام
المبتنية عليه الا بعد معرفته كما تقدم الاشارة اليه في اول الباب **مسئلة قالت البصرية**
المجبرة والمشبهة كل واحد منهما غير عارف بالله اما المجبر فلسد على نفسه طريق المعرفة كما سيأتي
واما المشبه فقال ع انه لما عرف للعالم محدثا غيره عرف الله جملة ثم لما اثبته جسما افسد اعتقاده الاول
وصار مثبتا لرب هو جسم منافيا لكل رب سواه فقد نفى الله تعالى فكيف يقال انه عرفه وقال م
بل لانه لم يعرف الله بصفة تخصه وتميزه عن غيره وهذا الخلاف بين الشيخين في تعليل عدم معرفة
المشبه مبني على خلافهما في اول العلم بالله فابو علي يقول هو العلم بان للعالم محدثا غيره
وابو هاشم يقول هو معرفته بصفة تخصه فالعلم بالله قد حصل للمشبه عند ع لكنه افسده وم يقول
لم يحصل له قط وقال **ك المشبه** غير عارف بالله تعالى لما تقدم من انه انما اثبت جسما ذا اعضاء وجوارح
ونفى القديم الذي ليس بجسم ولا عرض **لا المجبر** لا سيما من وافقنا في صفاته وانه لا يرى **كالنجاري**
والجهمي فعارف فعارف بالله تعالى واما قوله بخلق الافعال فلا نسلم انه سد به على نفسه
طريق معرفة الله كما سياتي والاسكافي وان جعل المجبر عارفا بالله دون المشبه لكن المجبر عنده اسوى

حالاً

جالا و اشد كفرا من المشبه كما تقدم ذلك عنه وقال **ق** المجبرة والمشبهة لا يجهلون الله مطلقا **بل يعرفونه من وجه دون وجه** فيعرفونه من حيث انه محدث للعالم قادر عالم حي موجود ونحو ذلك ويجهله المشبه من حيث انه قديم ليس بجسم يستحق صفاته في الازل عدل حكيم ونحو ذلك ويجهله المجبر من حيث انه لا يرى بالابصار وانه عدل حكيم ونحو ذلك وجهل المشبه اكثر من المجبر وقال ابو الهذيل انما يعرفان الله تعالى على الجملة دون التفصيل اذ يعرفان انه محدث للعالم وانه قادر عالم حي ونحو ذلك لكنهم لا يعلمونه على التفصيل بجميع صفاته التي تجب له او يستحيل عليه وكيفية استحقاقها ونحو ذلك وهذا القول قريب مما قبله ولا يقال ان المشبه نقض اعتقاده الاول باعتقاده الثاني حتى صار مثبتا لذات هو جسم نافيا لكل رب سواه فقد نفى الله كما احتج به الشيخ علي ع فيما تقدم لانا نقول لا نسلم ان الاعتقاد الثاني نقض الاعتقاد الاول فان من علم ان زيدا في الدار ثم اعتقد انه قاعد فيها والعرض انه قائم او اعتقد انه طويل والعرض انه قصير او نحو ذلك فانه لا يقال انه نقض علمه بانه في الدار والا لزم في كل من اثبت لله صفة زائدة او نفى عنه شيئا من صفاته او يكون جاهلا به ناقضا على نفسه العلم الاول الا ترى انه يصلح ان يقال ان ابا علي لم يثبت الا ربا صفته عنه الصفة الاخص نافيا لكل رب سواه ويقال في ابي القسم انه لم يثبت الا ربا ليس له صفة بكونه مدركا ومريدا وكارها زائدة على غيرها من الصفات نافيا لكل رب سواه فكما ان هذا ونحوه ليس نقضا للعلم الاول كذلك اعتقاد المشبهة وان كان كفرا لا يكون نقضا للعلم بالله تعالى على الجملة **قلنا** الدليل على ان المجبرة لا يعرفون الله تعالى انهم **سدوا على انفسهم طريق المعرفة لقولهم بخلق الفعل** وانما قلنا ذلك لوجهين احدهما ان الدليل على ان للعالم محدثا انما هو بالقياس على الفعل في الشاهد حيث قلنا اشتركا في الحدوث فيجب ان يشتركا في الحاجة الى محدث وهو لا المجبرة قد نفوا الفعل في الشاهد فلا يمكنهم العلم بان العالم لا بد له من محدث وقد تقدم ضعف هذا وان الصحيح ان له طرقا اخر كطريقة ابن الملاحمي وطريقة ابي الحسين على ما تقدم في موضعه وثانيهما انه لا طريق الى ان الله تعالى فاعل للعالم وصانع له الا حدوثه بحسب اختياره وعلى وفق قصوره ودواعيه وهذه الطريقة عندهم لا تصلح دليلا على اثبات الصانع الفاعل فانها قد حصلت في احدنا ولم تجعله فاعلا ولا صانعا لما يحدث منه فاذا لم يصلح دليلا في الشاهد لم يصلح دليلا في الغائب فاذن لا طريق لهم الى ان الله تعالى محدث للعالم ولا صانع له وحينئذ فانما اضافوا العالم الى الفاعل في اعتقادهم والفاعل في اعتقادهم ليس من وجد الفعل باختياره بل هو شيء اخر فقد اضافوه الى غير الله تعالى وجهلوا الله تعالى بالكلية وصاروا مضيفين للعالم الى فاعل غير معقول كاضافته الطبائعية والمنجمية واهل العناصر الى النجوم والعناصر ولا شك ان من هذه حاله فهو جاهل بالله غير عارف به البتة واعترض هذا بان الدليل اذا كان دليلا في نفس الامر موصلا الى العلم شاهدا او غائبا فان عدم ايصاله الى العلم في الشاهد لعروض شبهة لا توجب عدم ايصاله الى العلم في الغائب ولا خروجه عن كونه دليلا موصلا الى العلم وانما يلزم ذلك لو كان الغائب لا يثبت الا بالقياس على الشاهد لكننا قد بينا عدم الاستحقاق الحاجة الى القياس **نعم** هذا يصلح الزاما للمجبرة ونقضا عليهم فيقال لهم ما ذكرتم من الدليل على اثبات الفاعل في الغائب منقوض بحصوله في الشاهد ولم يدل على الفاعل عندكم فقد تخلف المدلول عن الدليل

واما معرفة المؤثر على سبيل الجملة فذلك ممكن للقوم من جهة انا لا نعلم ضرورة ان كل ما حصل مع جواز ان لا يحصل فانه لا بد من مؤثر رجح حصوله على بقائه على ما كان عليه من استواء الحصول فاذا علمنا حصول العالم مع الجواز علمنا ان ثم مؤثرا فيه ه مرغانت

من ذلك ان تقولوا لو ابطلنا سنده هذه على ان العالم محدث لا شك انه حصل مع الجواز فلا بد من مرجح اثر في وجوده وذلك الامر اما ان يكون موجبا فيقتضي ان يكون مختارا وهذا لا يتم الا بدون قياس على الشاهد ه مرغانت ه

فلزم خروج الدليل عن كونه دليلا موصلا الى العلم في الغايب **تنبيه** على القول بان
معرفة الله تعالى جملة ضرورية كما اختاره الفقيه حسام الدين كل من المجبرة والمشبهة وغيرهم عارف بالله
جملة وان جهلوا تفصيلا كما يقوله ابو الهذيل ويشير اليه في الملخص وان كنا لا نقول بان المعرفة ضرورية
تنبيه اخر قد بنا اصحابنا على كفر المجبرة وجهلهم بالله تعالى ان لا تثبت لهم قربة اصلا قال
قاضي القضاة فلو بنى احدهم مسجد الحرم مسجدًا او نحو ذلك حسبيًا فيصير عادا بهم قبيحة لانهم لا يعرفون
مستحقها بل قال بعض اصحابنا صلوات المجبرة وعبادتهم كفر لانها موجهة الى غير الله تعالى بل الى رب
يرى يوم القيمة ويخلق القبايح ويريدها حتى ان قايلهم يقول هو بري من رب لا يرى يوم القيمة ولا يكون
مريدًا لكل كفر وفاحشة تقع في العالم وهذا ابتناء على جهلهم بالله تعالى وقد تقدم ما فيه **مسئلة**
قد وقع الاتفاق على ان كل كافر التصريح خارج عن امة النبي صلعم وعن اهل القبلة واما
كافر التاويل فقالت المجبرة والمشبهة يوصف الكافر المتاول بانه من الامة ومن اهل القبلة
والصلوة وقيل لا يوصف بشي من ذلك لان امة النبي صلعم هو من صدقه وتابعه وكافر التاويل
غير متابع ولان امة النبي صلعم اسم مدح فلا يستحقه الا المومنون وايضا فالاتفاق على انه اذا قيل به
اجماع الامة فانما يراد بالامة المومنون فقط ولانه قد تقدم ان المجبرة والمشبهة جاهلان بالله فلم يصدقوا
النبي حسبيًا اذ لا يعرفان من ارسله فضلا عن صدقه ولا صلوة لهما ولا قبلة فثبت انهم لا يوصفون
بشي من ذلك **قلنا** الامة كل من بعث اليه النبي صلعم ثم صارت في العرف لكل من صدقه واعتقد وجوب
اتباعه سوى كان مومنا ام لا بدليل اجماعنا عن النبي صلعم من قوله ستفترق امتي الى ثلث وسبعين فرقة
فجعل كل تلك الفرق من الامة وليس المومنة الا واحدة منها فقط وهي الناجية وكذلك اهل القبلة
والصلوة على من صدق بهما واعتقدهما واذا كانت الامة واهل القبلة والصلوة هم من صدقه
صلعم واعتقد وجوب اتباعه فلم لا يكون كافر التاويل منهم وهو مصدق للنبي عليه السلم ومعتقد
لوجوب اتباعه فان **قيل** فو تكلم امة التي كل من صدقه اتريدون التصديق باللسان فقط ام بالقلب
واللسان والاول باطل والا لكان المنافق من الامة فتعين الثاني وحينئذ فلا يكون كافر التاويل
مصدقا لانه لا يعرف ذلك بقلبه لما تقدم انه جاهل بالله وايضا اذا كان جاهلا بالله لم يكن صلوته
صلوة بل كفر على ما تقدم فكيف يقال انه من اهل الصلوة **قلنا** مرادنا التصديق بالقلب لكن لا يشترط
ان يكون عن علم بل اذا كان عن اعتقاد اي اعتقاد كان فانه تصديق ولا شك ان كافر التاويل معتقد
لصدق الرسول صلعم وجازم به وان لم يكن ذلك الاعتقاد علما واما الصلوة فلم نجعله من اهلها
بمعنى انها صحيحة منه بل بمعنى انه يعتقد وجوبها ويصدق بذلك على ما مر **مسئلة ع وم**
ولا يصلى على المجبرة ولا يدفنون في مقابرنا وكذلك المشبهة وذلك كساير الكفار
اذ لا فرق بين كفر وكفر وقال ف بل المجبرة له حكم المسلم للشهادتين وكذلك المشبهة
فمن نطق بهما عومل معاملة المسلمين وان كان عقابه عقاب الكفار **لنا** ما مر من انه اذا ثبت
كفرهم وجب ان تثبت احكامه اذ فايدة التكفير انما هي اثبات الاحكام عليه على ما تقدم واما عظم العقاب
فانما يعرف بالاحكام فاما بها من دونها لا يصح **مسئلة ولما ثبت** كفر المجبرة والمشبهة

قال اكثر العدلية وامر قتلهم وقتالهم حيث يقصدون الى ديارهم الى الامام فقط لا الى
احاد الناس اذ لا يجوز الغزو الى ديار الكفار الا باذن الامام وقد اجاز جماعة من الفقهاء الغزو الى ديار
الكفار بغير اذن الامام وروي عن المويد والمنصور وغيرهما من اهل البيت عليهم السلام عملا بعموم
قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد وهذا عام
لكل المكلفين ولكل الاوقات والامكنة ولا دليل على التخصيص وقال هشام بن عمرو الفوطي من
المعتزلة بل يجوز قتالهم غيلة لكل احد من غير اذن الامام لما ثبت من ان دارهم دار اباحة لا حرمة
لشيء فيها البتة **قلنا** قتلهم حد والحدود مختصة بالايمة واما السبي لذراريهم والغنيمة
لاموالهم فعلى الخلاف في كونهم مرتدين او ذميين فمن قال انهم مرتدون كما هو قول الاكثر
اجاز فيهم اذا صاروا اهل شوكة في ديارهم ان يقتلوا ويسبي ذراريهم ويغنم اموالهم ومن قال انهم
ذميون منع ذلك واجرى عليهم احكام الذميين ولو قدر الامام عليه السلام ذكر السبي والغنيمة به
وابتناه على الخلاف ثم قال وعلى القول بارتدادهم فامر قتلهم وقتالهم الى الامام الى اخره لكان حسنا
مسلة قال ع م ص والنظام ومثبتو قول الطفل ان الله ثالث ثلاثة كذب
لانه غير مطابق للواقع لانه لم يستحق عليه عقابا وقال لا كفر بل هو كفر وكذب
معفوان عنه اما انه كذب فلما ذكره الاولون واما انه كفر فلان الكفر هو ما يستحق عليه العقاب
العظيم وهذا كذلك وانما منع من استحقاق العقاب مانع وهو سقوط التكليف فهو يسمى كفرا وان
لم يسم فاعله كافرا اذ ليس الكافر مشتقا وهو نظير ما قيل فيمن رمى نبيا ثم امن قبل الاصابة وقا
ل ليس ذلك القول الصادر عن الصبي بكذب ولا كفر اما انه ليس بكفر فلما قال الاولون
واما انه ليس بكذب فان الكذب عنده هو الخبر الغير المطابق مع علم فاعله بانه غير مطابق والصدق
هو الخبر المطابق مع علم فاعله بانه مطابق وما لم يكن مع علم كخبر الصبي فليس بصدق ولا كذب
قلنا في الدليل على المذهب الاول الكذب هو الخبر الذي مخبره لا على ما يتناوله ولا عبرة بالاعتقاد
وعدمه ولا شك ان قول الطفل الله ثالث ثلاثة خبر مخبره لا على ما يتناوله فكان كذبا لصدق
حد الكذب عليه ولا يسمى كفرا كما قاله اهل القول الثاني لان الكفر هو المعصية التي يستحق عليها
العقاب العظيم ان لم يمنع مانع وقول الطفل ليس بمعصية اذ لا يقتضي عقابا بتا فكيف يكون
كفرا واما قياسهم على من رمى نبيا ثم امن قبل الاصابة ففاسد لان ذلك معصية وانما منع من استحقاق
العقاب مانع اخر وهو التوبة واما هذا فليس بمعصية البتة وكما ان زنا الصبي وشربه الخمر لا يسمى
فسقا ولا معصية وكذلك قوله الله ثالث ثلاثة لا يسمى كفرا والا لكان كفرا غير معصية وهو محال
مسلة قال ق واكثر البغدادية كل من قال لا يقدر الله على الظلم كفر كما هو مذهب
المجبرة ونسب الى النظام والاسواري من المعتزلة لان في ذلك تعجيز الله تعالى ونسبة له الى العجز
تعالى عن ذلك **قال** و قد صح انه تاب النظام عن ذلك القول ورجع عنه فلا يكون كافرا وقال
لا يكفر اذ هو قايل بان الله تعالى قادر على جميع اجناس المقدورات فلم ينسب اليه عجزا فقط
وقال ص ينبغي ان يفصل القول في ذلك فيقال القايل بان الله تعالى لا يقدر على الظلم مع انا نقدر عليه

مثبتا العدد ومثبتا وشيا ثالثه لا مشتقا له ثلث قاموس بلفظه

واختلف الناس في حكم نطق الطفل بكلمة الكفر فقال ع ... نشوان

ويصح منا ان اراد انا نقدر على شئ لا يقدر الله عليه كفر كان يقول لا يقدر ان يخرج
اهل الجنة منها او لا يقدر ان يلقي المومن في النار او لا يقدر ان يفعل من الالم مثل ما يفعله الظالم
في الشاهد فانه يكفر بهذه المقالة اذ يعجزه تعالى و يعجز الله تعالى كفر اجماعا والا اى
وان لم يكن مراده ذلك بل يقول الله تعالى قادر على جميع الاجناس لكنه لو فعل الظلم لكان العبد مستحقا
له يخرج عن كونه ظلما لاستحالة صدور القبيح منه تعالى لحسبه لا يتصور منه الظلم اصلا فانه بهذه
المقالة لا يصير كافرا اذ لم يثبت لله صفة نقص واما الخطا فيحتمل ان يقال انه مخطئ ويحتمل ان يقال
ليس بمخطئ لان خلافه يعود الى اللفظ فقط و قد تقدمت المسلة في باب العدل **مسلة** قد اختلف
في معرفة الله تعالى اهي استدلالية متولدة عن النظر فيكون واجبة كما هو قول الجمهور ام هي ضرورية
من فعل الله فلا يكون واجبة ثم اختلف هولاء فقيل النظر شرط اعتيادي فقط و قيل بل هي
تحصل من الله الهاما و قيل بطبع المحل و قيل حدث لا محدث له قال الحاكم فهولاء المختلفون
في وجوب المعرفة لا يكفر بعضهم بعضا لعدم الموجب للتكفير و تتوقف في التفسيق فلا نقطع
بعضهم بفسق بعض اذ هو خطا محتمل وقيل بل الاختلاف في معرفة الله كفر اذا القول بانها ضرورية
غير واجبة يودي الى كون الكفار معذورين و هو كفر اجماعا قلنا انما اختلفوا في صفة المعرفة
اضرورية ام نظرية الى غير ذلك لا في الله جل وعلا و لا شئ من صفاته فلا كفر حينئذ واما هو خطا
محتمل واما من قال ان الكفار معذورون في عدم المعرفة فقد كفر قطعا اذ هو كالراد على رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم ولم ينقل عن احد من اهل المعارف القول بذلك **مسلة** ص
ويكفر من جوز تعذيب اطفال المشركين اذ اضاف الظلم الى الله تعالى لان الطفل غير
ولانه قبيح والله لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه وغناه عنه
مستحق فتعذيبه ظلم اذ لا فرق بين ان يقال ظلمه او عذبه و هو غير مستحق ولا شك ان تظليم الله
كفر على ما تقدم في مسلة تكفير المجبرة وقال ع لا يكفر بل يجوز تعذيب الاطفال لانه لا يقول
ان الله تعالى يفعل الظلم بل يقول ان الطفل مستحق وغلط في حال الطفل لا في وصف الله تعالى
و توقف م في تكفيره وعدمه لا بمعنى انها محتملة لاحتمال الكفر وعدمه اذ قد ثبت انه لا يجوز كفر الا دليل
عليه بل بمعنى انه يجوز ان يكون مراد من جوز تعذيب الاطفال هو ما قاله ع ان الطفل مستحق فيكون
غالطا في حال الطفل فقط فلا يكفر ويجوز ان يكون عالما بانه لا يستحق فيضيف الى الله تعالى الظلم
فيكفر فسبب التوقف انه لم يعلم مراده **مسلة** ويفسق الخارجي اجماعا وهو من خرج
على علي عليه السلم محاربا له لا من امتنع عن بيعته و متابعته ولم يحاربه كابن عمر و سعد ابن ابي وقاص
و محمد بن مسلمة وغيرهم فلا يقطع بفسقهم اذ لم يوثر عن علي عليه السلم تفسيقهم بل قال لم ينصروا الحق
ولم يخذلوا الباطل وقيل بل يكفر الخارجي وهو قول الامامية و سليمان بن جرير قلنا
المعلوم انه لم يحكم علي عليه السلم بكفرهم بل عاملهم معاملة الفساق و منه اخذ الناس احكام
البغاة حتى قال بعضهم لولا قتال علي للخوارج ما عرفت احكام البغاة واما تكفيرهم لعلي عليه السلم فقد
تقدم ان تكفير المومن لا يبلغ درجة الكفر واما من قال من الخوارج الذنوب كلها كفر فكفر
كل عاص وجوز كفر الانبيا لانه قد يصدر منهم شئ من الذنوب فكافر قيل ولا بد في تكفيره

من الامر من القول بان كل ذنب كفر وبان الانبيا قد يذنبون فلو قال كل ذنب كفر ولم يجوز على الانبيا
ذنبا قط لم يكفر وقيل بل يقع الكفر بكل منهما على انفراده خلافا لبعضهم فقال لا يكفر وان جمع بين
القولين **قلنا** قوله بان كل ذنب كفر وبان النبي يفعل الذنب اكفار للانبيا قطعا ومعلوم ان
اكفار النبي صلعم كفر اذ هو رد لما علم من الدين ضرورة **مسئلة لا خفي في تخطئة من**
ارجى في حق الفاسق تجويز ان يعفو عنه الله يوم القيمة ويدخله الجنة وانما الكلام في ذلك المخطا
هل يبلغ حد الكفر او لا وفي ذلك تفصيل اشار اليه الامام عليه السلم بقوله ومن قال من المرجية
بوعيد لاهل الصلوة وهم اهل الكباير من امة محمد النبي صلعم او جوز الخلف اثبت الوعيد لهم لكنه
على الله تعالى في ذلك الوعيد كفر قطعا اما الاول وهو نا في الوعيد اصلا فلرده ما علم من الدين ضرورة
اذ المعلوم انهم منهيون عن الكباير موعدون عليها وهذا حيث نفى عنهم الوعيد مطلقا اى نفيا كليا
واما اذا نفى بعض الوعيد فقط وهو الوعيد بالخلود في النار او نحو ذلك فلا كفر اذ لا يعلم ذلك ضرورة
واما الثاني وهو مجوز الخلف على الله تعالى فانما قلنا يكفر لاضافته الكذب الى الله تعالى وتكذيب الله له
اجماعا وسوى جوز الخلف في كل الوعيد او في بعضه لان نسبة القبيح الى الله تعالى مطلقا كفر قليلا كان
القبح او كثيرا على ما تقدم و لا يكفر من جوز في عمومات الوعيد استثنا او شرطا غير معلوم
اى لا طريق لنا الى معرفة ذلك الاستثنا والشرط كما هو مذهب ابي شمر من المعتزلة ومن ذهب مذهبه
والتوقف كما هو مذهب ابي حنيفة ومن ذهب مذهبه فالقايل باحد هذين المذهبين
لا يكون كافرا اذ ليس رده لما علم من الدين ضرورة وقيل يكفر بل الذاهب الى احدهما مطلقا اذ هو
رد لكتاب الله وادلته الدالة على تخليد الفاسق في النار وقال كثير من اصحابنا يكفر الذاهب الى المذهب
الاول لان فيه تجويز الالغاز والتعمية على الله تعالى وهو قبيح وقد ثبت ان من نسب الى الله تعالى
قبيحا كفر فاما المخالف الذاهب الى المذهب الثاني وهو التوقف للتعارض فانه وان لزم من كلامه ان
يكون في احد العمومين استثنا او شرط لكنه يقول هو معلوم في نفسه اذ احد العمومين مخصص بالاخر
قطعا فلم يخاطبنا الله الا بما يمكن العلم به ولكني لم اعرف لقصور نظري مع حقانه ودقته فتوقفت
قلنا الدليل على كون كل شي منهما كفرا اما الثاني وهو التوقف فلانه اعتراف بالجهل وانما يكون الجهل
كفرا حيث يكون جهلا بما علم من الدين ضرورة او مؤديا اليه وهذا ليس شي منهما واما الاول وهو تجويز
استثنا وشرط غير معلوم فلان كونه مؤديا الى نسبة القبيح الى الله تعالى وهو الالغاز والتعمية ليس
بضروري وانما علم بذلك بالدلالة وحقيقته انه لا يلزم في كل قول لزم منه اضافة قبيح الى الله تعالى
ان يكون كفرا الا اذا كان استلزامه لذلك القبيح ضروريا بان لا يفتقر الى نظر كما قلنا من جوز الخلف
على الله فقد جوز عليه الكذب ضرورة فيكفر لما كان استلزام الخلف للكذب ضروريا وليس استلزام
تجويز الاستثنا والشرط الغير المعلومين للتعمية والتلبيس ضروريا انما هو بالنظر ولو جعلنا مجرد الاستلزام
كافيا في التكفير للزم تكفير كثير من علما المعتزلة كابي علي واصحاب اللطف حيث قالوا الحسن من الله
الالم لمجرد العوض فقيل لهم لو فعله الله لمجرد العوض لكان قبيحا وعبثا حيث قيل له لو فعل الله
الالم لمجرد الاعتبار كما يقول لكان قبيحا وكاصحاب اللطف حيث قيل لهم لو كلف الله ولم يفعل اللطف

كما يقولون لكان قبيحا ونحو ذلك فهذه الاقوال ونحوها قد لزم منها اضافة القبيح الى الله تعالى وليس
شيء منها كفرا لانا اسلزامها لذلك القبيح ليس ضروريا وانما علم بدقيق النظر **مسئلة ومن
قال بالرجعة كفر** والرجعة رجوع الاموات الى الدنيا قبل يوم القيمة وهو قول بعض
بعض الروافض كما تقدم في الملل والنحل وقيل لا يكفر اذ لا دليل على كفره **قلنا** بل عليه
دليل وهو انه رد ما علم من الدين ضرورة اذ المعلوم ضرورة انه لا بعثة الى يوم القيمة والراد لذلك
كالراد على النبي صلى الله عليه وسلم فيكفر قال ومن اثبت مع الله تعالى معاني قديمة كالحيوة والقدرة ونحوها
كفر فيكفر بذلك الاشعرية والكرامية وغيرهم من فرق المجبرة الذين يثبتون معاني قديمة وقيل لا
يكفر اذ لا يجعل تلك المعاني مستقلة قلنا اثبت مع الله ثانيا واثبات الثاني كفر اجماعا
والتحقيق ان يقال ان اثبات المعاني قديمة ثم قال هي غير مستقلة كما قالت الاشعرية ليست الله ولا
ولا غيره فلا يكفر بذلك اذ هو في التحقيق ناف لها بل وقيل ان خطاهم في العبارة فقط كما تقدم في موضعه
وكذا من اثبتها ثم قال هي صفات كما قالته الكلابية واما جعلها مستقلة وغير الله كما جعلتها الكرامية
فانه يكفر لاثباته الثاني مع الله اثباتا محققا فان قيل اليس النصارى كفروا لانهم اثبتوا الثلاثة وان
لم يجعلوا شيئا منها غير الله **قلنا** النصارى سموها الهة تارة وشبهوا الهها ما نسبوا وجعلوا القدم
مركبا منها مادة اخرى ونحو ذلك من الاقوال التي هي كلها كفر **مسئلة قال م**
ومن اثبت قدرة العباد على الالوان والطعوم والبرودة كفر لانه قد اثبت لله تعالى شريكا في قدرته الذاتية
اذ لا يقدر على هذه الاجناس الا القادر لذاته وقال ص لا يكفر اذ لم يصرح في العدل والتوحيد عالمه
انه جهل بعض مقدورات الله تعالى وليس ذلك يؤدي الى الجهل بشيء من صفاته ولا الى اثبات ما علم
نفيه من الدين ضرورة فيكون خطأ فقط فلعل والقائل بذلك جماعة من علماء العدلية كابي القسم وغيره
من البغدادية فانهم يقولون بقدرة العباد على هذه الاجناس كلها وابي الهذيل فانه يقول بالقدرة
على الحرارة والبرودة وغيرهم من المجبرة **مسئلة قالت الامامية**
مخالفة النبي صلى الله عليه وسلم لان الامام خليفة النبي وقائم مقامه ومعصوم في الاحكام عليه فيجب ان
تكون مخالفته كمخالفة النبي **قلنا** قد تقدم الكلام في حكم الخوارج وانهم ليسوا كفارا اذ المعلوم انه
لم يكفرهم علي عليه السلم ومنه احدث احكاما لبغاة فعلم منه ان مخالفة الامام مطلقا لا توجب الكفر
بل ان كانت بنصب عداوة وسب او لسانه ففسق وان كانت بترك نصرته فقط لشبهة عرضت له فخطأ محتمل
كما تقدم واما قياس مخالفة الامام على مخالفة النبي فباطل اذ ليس حكم الامام حكم النبي مطلقا وقد
بنت الامامية في ذلك على مذهبهم وهو ان الامام كالنبي مطلقا **مسئلة لا يكفر حاكي
الكفر** ولا من سبقه لسانه به من غير قصد ولا من اكره عليه اتفاقا ومن اظهره متعمدا وهو
غير مكره فقد اختلف فيه فقال م فاظهار الكفر كفر مطلقا سوى كان مع اعتقاد او من
غير اعتقاد وسوى كان بالقول كاطلاق صفات المحدثات عليه او بالفعل كلبس زي الكفار والسجود
لغير الله الا عند الاكراه فانه يجوز اظهار جميع ذلك مع التعريض كما سيأتي ان شاء الله تعالى
وقال ص لا يكون اظهار الكفر كفرا الا عند الاعتقاد فقط وهذا هو قول ابي رشيد وقاضي القضاة

واكثر العلماء في اظهار الزي والسجود لغير الله لا على نية العبادة لان هذين ليسا صريحين في الكفر
بل يفتقران الى القصد واما ما كان من القول صريحا في الكفر فاظهاره كفر ولا يفتقر الى القصد عند الاكثر
الا ان الامام قد قوى قول من قال في المراة اذا نطقت بالكفر لقصد الفسخ انه لا يكون كفرا لانها لم تشرح
به صدرا وهو قياس قول ابي هاشم هنا والضابطة في هذه المسئلة ان يقول من صدر عنه الكفر اما ان
يكون ساهيا او متعمدا ان كان ساهيا لمن سبقه لسانه لم يكفر اتفاقا وان كان متعمدا فاما اما ان يكون
حاكيا او مكرها لم يكفر ايضا وان كان غيرهما فذلك الكفر اما ان لا يكون صريحا فانه بل يفتقر الى القصد
او يكون صريحا ان لم يكن صريحا كلباس الزي هزلا والسجود لغير الله تعظيما لا عبادة ففيه الخلاف
المذكور وقيل انه كفر وعند م وابي رشيد وقاضي القضاة والاكثر انه ليس بكفر وان كان صريحا لا يفتقر
الى القصد كان يقول كفر بالله او الله ثالث ثلاثة او نحو ذلك فالاكثر انه يكفر اعتقد ام لا وقال م ان لم
يكن معتقدا لم يكفر وهو قول الامام يحيى والامام علي بن محمد في المراة المرتدة للانفساخ عملا بظاهر
قوله تعالى ولكن من شرح بالكفر صدرا وقول الامام عليه السلام لانا نعلم **لنا** لو لم يكن اظهار الكفر
مع عدم الاعتقاد كفرا لجاز اظهاره لبعض المنافع لانه لو لم يكن كفرا حال الاكراه جاز اظهاره لدفع
الضرر اذ كل ما حسن للدفع حسن للنفع ولابي هاشم ان يقول اظهار الكفر من غير اعتقاد قبيح لكنه
لكنه يستباح بالاكراه كان شرب الخمر وترك الصلاة واخذ مال الغير قبيحة فلا نسلم ان كل ما حسن
للدفع حسن للنفع وقد احتج لابي علي ان اظهار كلمة الكفر اختيارا او تمرد استخفاف والاستخفاف كفر
اتفاقا وقد احتج م بان قال لو كان اظهار الكفر من غير اعتقاد كفرا لقبح مع الاكراه اذ
الكفر لا يصير سائغا البتة فهذا يدل على انه كان قبل الاكراه قبيحا فقط ثم صار بالاكراه سائغا كما في
شرب الخمر وما ذكر معه ولهم ان يقولوا اذا جاز خروج القبيح عن كونه قبيحا بالاكراه جاز خروج
الكفر عن كونه كفرا انه ايضا اذ لا فرق وقد احتج ابو هاشم بقوله صلى الله عليه واله وسلم الاعمال
بالنيات فهذا اصرح في ان مجرد الفعل من غير قصد لا يكون كفرا هكذا قيل **فرع** ويجوز للمكره
على فعل الكفر فعلا كان او قولا اظهاره تقية للضرر الذي يصيره به الشخص مكرها لا يجوز له ان
يفعله الا تعريضا فقط فمن اكره على السجود للصنم سجد بنية انه لله جل وعلا ومن اكره على القول
بان الله ثالث ثلاثة نطق بذلك ناويا ان ذلك مقالة النصارى مثلا او نحو ذلك وذلك لانه لا يستباح بالاكراه
الا ما وقع الاكراه عليه ولا يصح الاكراه على افعال القلوب اذ لا يطلع عليها الا الله تعالى وقال ابو
الهذيل ان لم يعرف التعريض جاز له ان يظهر ذلك ويكذب وقيل ان لم يخطر بباله التعريض له لم يكفر
وان خطر بباله التعريض له ثم تركه ولم يتعرض فانه يكفر واصحابنا يقولون لا بد ان يخطر بباله التعريض
ويتمكن من احضاره اذ هو متمكن بالتعريض فلا بد من التمكن منه ولو قيل خلو فعل الكفر والنطق
عن الارادة مطلقا كاف في التخلص من فعل القبيح اذ قد خرج السجود عن كونها تعظيما والخبر عن كونه
كذبا فلا يجب التعريض المذكور لكان قويا وسياتي في باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مزيد
ايضاح لهذا وقالت **الازارقة** من الخوارج لا يجوز اظهار الكفر مطلقا ولو اكره عليه **لنا** على جوازه
عند الاكراه قوله تعالى **الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان** لكن الافضل ترك الاظهار ولو ادى الى قتله

لما فيه من حفظ الدين ببذل الروح وقد مدح النبي صلعم ياسرًا ووجته حين أكرههما وعمار ابنهما
على الكفر فامتنعا عنه حتى قتلا ونطق به عمار بلسانه دون قلبه وفيه نزل الا من اكره الآية ولا يجوز
التقية على الأنبيا فيما يتعلق بالأدا وبعضه امرا لنبوة وان جاز في غير ذلك والعالم يجب عليهم التقية
في ذلك لمبادئها الى ان لا يعلم المصالح اذ كنا نجوز في كثير من الواجبات انه انما فعلها تقية وليست
بواجبة وفي كثير من القبائح انه تركها تقية فقط وليست بقبيحة فبطل أكثر التكاليف الشرعية وهو معلوم
البطلان ويجوز التقية للامام اذ المانع منها في النبي منتف فيه ولا مانع اخر فيجوز حسبما قيل ويجوز
ايضا للنبي كما يجوز لغيره وهو قول بعض الامامية وقال بعضهم من جوز لا يجوز التقية لا لهما لا للنبي
ولا للامام ولا يجوز التقية عند من اجازها ممن يعدم مع عدم الخوف بل انما يجوز مع الخوف الموجب
لها وقالت الامامية يجوز التقية بكل حال اي سوى كان ثم خوف ام لا قالوا وعلي عليه السلام لم يزل في تقية
طول عمره وكذلك سائر ائمتهم عندهم **قلنا** العقول تجوز التقية مع عدم الخوف يستلزم ان لا
يثق بقول لاحد ولا بفعل له اصلا لتجويز تقيته منه وليس مريدا انه ظاهر وقد علم بطلانه
مسئلة ولا يجوز التقية بضرر الغير
نحو قتله او ضربه او قطع عضو من
اعضائه او سبه او قذفه او نحو اخذ ماله المجحف لان الاضرار بالغير قبيح لا يمكن خروجه عن كونه قبيحا
لانه عار عن جلب نفع ودفع ضرر واستحقاق فلا يجوز التقية الا بما يمكن خروجه عن كونه قبيحا كشرب
الخمر وترك الصلوة ونحو ذلك اذ عدم الاكراه يكون شرطا في كونه قبيحا فبوجود الاكراه يزول شرط
القبح والظلم للغير مطلقا قبيح من غير شرط فلم تجز به التقية ولم تبحه الاكراه في حال من الاحوال وقالت
الامامية تجوز التقية بكل قبيح حتى بالقتل والظلم لان دفع الضرر عن النفس واجب باي وجه حصل
الدفع **قلنا** لا يجوز للشخص ان يدفع الضرر عن نفسه بضرر غيره وهذا الاستدلال نفس
المتنازع فيه الا ان يراد فيه فيقال لان ضرر الغير قبيح لا يخرج عن كونه قبيحا كما تقدم وانما يجب دفع
الضرر عن النفس اذا تعرى عن سائر وجوه القبح والا لكان دفع الضرر حسنه قبيحا لا واجبا فان
قيل اليس قد جاز للشخص ان يدفع ضرره باخذ مال لا يجحف من مال غيره وان اغتنم ذلك الغير فكيف
جاز دفع الضرر بضرر الغير **قلنا** انما جاز ذلك من وجه السمع وحسنه علمنا ان الله تعالى قد يدرك
لذلك الغير باعواض يجبر ما لحقه من الغم بسبب اخذ ماله وهو نظير ما تقدم في ذبح البهائم **تنبيه**
اطلق اصحابنا انه لا يجوز التقية بعرض الغير ولا سبه مطلقا واطلق بعضهم الجواز وقال ليس باعظم
من كلمة الكفر ومن سب الله تعالى وقال بعضهم ان يألم المقذوف والمسبوب لم يجز وهو حسن
كاخذ المال المجحف والاجاز مطلقا اذ هو حينئذ كاخذ مال لا يجحف واختاره الامام عليه السلام **مسئلة**
انما لا يجوز دفع الضرر عن النفس بضرر الغير اذا لم يكن ذلك الغير هو الضار فان كان هو الضار وجب
دفع الضرر عن النفس بضرره ولو بقتله لان ضرره في هذه الحالة حسن لاستحقاقه ولا خلاف في ذلك
وانما الخلاف في الهوام الضارة في العادة كالحيات والعقارب ونحوها هل يجوز من جهة العقل قتلها
ابتدا من غير مدافعة ام لا فقال الاكثر لا يجوز قتلها ابتدا عقلا وانما يجوز العقل قتلها في حال
المدافعة فقط بل انما يجوز قتلها ابتدا سمعا فقط لورود السمع بقتل ما يضر في العادة مطلقا مدافعة

كان

كان العتل امرا سدا و قال ق بل يجوز قتلها ابتدا لان الخوف منها ضرر لا تندفع الا بقتلها **قلنا** قتلها ابتدا من غير مدافعة لها اضرار بها وكل اضرار بالغير عار عن جلب نفع ودفع ضرر وا سحقاق فلا يدري به ظلم لان هذا هو حقيقة الظلم والظلم قبيح فقتلها ابتدا احسن قبيح عقلا وانما حسن سمعا فقط وصار قتلها حسنا لان فيه نفعا لها وهو ما تدرك الله لها من الاعواض في مقابلة ضرر القتل الذي اباحه لنا فخرج عن كونه ظلما **مسئله من اثبت الرويه** على وجه الحقيقة كفر اتفاقا من مثبتي كفر التاويل لاستلزامه التشبيه واما من اثبتها من غير تكييف كما قالته الاشعريه فقد اختلف فيه فقال ع م ل ولا يكفر مثبت الرويه من غير تكييف اذ هو نافي للرويه الموجبه للتشبيه وانما اثبت ما لا يعقل فيكون ذلك خطا لا يبلغ حد الكفر وقال النظام و شوان المعتزله والجعفران جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر و اكثر البغداديه بل يكفر من اثبت الرويه على اي وجه اثبتها اذ فيه اثبات صفة لله تعالى مستحيلة عليه **قلنا** انما غلط في حقيقة الرويه حيث جعلها من غير تكييف والرويه لا تكون الا عن تكييف لا انه غلط في صفة الله تعالى بل قد نفى عنه الصفات الموجبه للتشبيه وهو كونه في مكان او شاغلا لجهة من الجهات الست فلا يكفر حينئذ اذ الكفر انما تكون في مثل هذا باثبات صفة او نفيها على وجه مخل بالعدل والحكمة وهو مفقود ها هنا **مسئله**

قال م لا يكفر من اطلق الجسميه على الله تعالى حتى يفسر فان قال معناه انه قائم بنفسه لم يكفر بل اخطا في العباره وان قال انه جسم على الحقيقة كفر وقال ع من اطلق على الله تعالى انه جسم وهو يعرف موضوع الجسم في اللغه فانه يكفر لان اللفظ انما يحمل على الحقيقة وعلى ما هو صريح فيه وموضوع له الا ان يطلقه عليه اطلاقا مقيدا نحو ان يقول هو جسم اي قائم بذاته او يقول هو جسم لا كالاجسام فانه لا يكون كفرا اتفاقا وانما الخلاف حيث يطلقه عليه من غير تقييد **قلنا** من اطلق الجسميه على الله تعالى فان لفظه محتمل للخطا في العباره فقط لجواز ان يريد انه غني قائم بنفسه كما يقوله الكراميه واذا كان اللفظ محتملا للكفر وعدمه لم يقع به التكفير الا بعد التفسير كما ان من اطلق القول بانه تعالى يرى لا يكفر الا بعد التفسير اتفاقا وانما كان يحمل على الحقيقة لو لم يوجد من يسميه جسما اي قائما بذاته او يجعله مرئيا من غير تكييف فاما بعد وجود من يقول بذلك فانه يجب ان يسال مطلق الجسميه والرويه اي المذهبين يريد ويصير اللفظ حينئذ كالمشترك على ما سياتي **مسئله قال النظام** و اكثر المعتزله **ولا يكفر من اطلق القول بانه تعالى قضا بالمعاصي** اذ القضا لفظه مشتركه بين الخلق والامر والعلم على ما تقرر في باب العدل فلا يكفر لمجرد الاطلاق حتى يفسر لاحتمال ان يريد بالقضا العلم فيكون مخطيا في الاطلاق من غير تقييد وان صرح بانه يريد الخلق والامر فلا شك في كفره حينئذ وقال جعفر بن مبشر بل يكفر لمجرد الاطلاق قبل التفسير وقد قيل ان جعفرا يعني يكفره لمجرد الاطلاق اذ عرف منه انه اراد الخلق فاما اذا لم يعرف منه شي فلا يكفر حتى يفسر كما يقوله الجمهور وهكذا القول في الالفاظ المشتركه كمن اطلق القول بان لله تعالى ندا او عينا او نحو ذلك فانه لا يكفر حتى يفسر لاحتمال ان يريد المعنى الصحيح **مسئله ولا يكفر من انكر خلق القران**

واجمع هولاء ان مثبت الرويه به مشبه لله بخلقه اذ لا يعقل رويه الا لجسم او لون فاذا اعتقد رويه الباري فقد اعتقد ... ... فكان مشبها ولا يجعله نفي التكييف ... ...

... والاعضا والجوارح ... لا يصير بمجرد اخذ اللفظ مشبها لله بخلقه ...

واللغه تقتضي ان الجسم ما له طول وعرض وعمق فكان اطلاقه ...

ان اقر بحدوثه كما هو قول محمد بن شجاع من المعتزلة وغيره اذ اخطأ في العبارة فقط وهو الطلاق لفظ نفي الخلق مع الموافقة في معناه الذي هو الحدوث بعد عدم فيكون ذلك خطأ محتمل فقط لا كفرا فان قال بقدم القران و انكر حدوثه كفر لاثباته مع الله ثانيا واما اذا اقر بحدوث القران الذي هو الحروف والاصوات لكنه اثبت الكلام النفساني وجعله قديما كما هو مذهب الاشعرية فقد تقدم الكلام فيه عند الكلام في احكام من اثبت المعاني القديمة مسئلة ومن خالف في القران بان انكر كونه كلام الله او وجوبه وتنزيله على نبيه كفر خلافا لبعضهم فقال لا يكفر لانه فعل القادر واما كلام الله الحقيقي فقد عدم وانما هذا حكاية عنه قلنا كونه كلام الله على الجملة معلوم من الدين ضرورة فمن انكره فقد رد ما علم من الدين ضرورة فيكون كافرا وكونه فعل القادر الان لا يخرجه عن كونه يسمى كلام الله حقيقة كما يسمى ما يلفظ به الرواة عن الغير كلاما لذلك الغير حقيقة مسئلة قال ع ويكفر من انكر كون الله سامعا مبصرا في الحال اذ هو نفي لصفة من صفاته الواجبة له فمن اطلق انه ليس بسامع ولا مبصر في الحال كفر وان لم يفسر وقال م لا يكفر بمجرد الاطلاق لان لفظه محتمل فيجب ان يطلب منه التفسير فان اثبته على مثل صفة المبرد لكن سماه عالما لا سامعا مبصرا لم يكفر حينئذ اذ لا اعتبار باللفظ مع الموافقة في المعنى كما هو مذهبه فيمن اطلق كلمة الكفر غير معتقد معناها وان نفى ان يكون له صفة بكونه سامعا مبصرا البتة ومنع من اطلاق اللفظ كفر لنفيه صفة من صفات الذات وارادة ما علم من الدين ضرورة من وصف الله بكونه سامعا مبصرا واما اذا وصفه بكونه سامعا مبصرا ونفى ان يكون له بذلك صفة زائدة على كونه عالما كما هو مذهب البغدادية لم يكفر اذ لا اخلال بذلك بالتوحيد والعدل بل هو كنفي الصفة الاخص وان كان في ظاهر قول م ان الجهل بالصفة الاخص جهل بالله وسياتي في اللطف ذكر شيء من هذا ان شاء الله تعالى ه

كتاب الامامة وهي رياسة عامة شرعية

لشخص واحد ليس فوقها يد والعلم بها جملة من فروض الاعيان وتفاصيلها من فروض الكفايات مسئلة اختلف الناس في الامامة هل هي تجب عقلا ام لا فقالت ية لا تجب عقلا اذ ليس في العقل ما يقضي بوجوبها وانما تجب سمعا فقط وقالت الامامية وق والجاحظ وابو الحسين بل تجب عقلا ايضا واختلف تعليلهم فقالت الامامية تجب عقلا لكونها لطفا فان المكلف اذا عرف الامر والنهي والقائم بحدود الله كان اقرب الى الطاعة والبعد عن المعصية ولان الخلق كلفوا اصابة الحق مع انه لا يؤمن عليهم السهو والغلط فلا بد من قائم ينبههم على ذلك ويرجعون اليه في مشكلات دينهم ويكون معصوما عن السهو والغلط والا لزم التسلسل قلنا لا نسلم انا نعلم انها لطف من جهة العقل وذلك لان اللطف مطلقا على ضربين خاص لبعض المكلفين او الامم دون بعض وعام لكل مكلف في كل عصر فان كانت الامامة لطفا خاصا فمعلوم انه لا طريق الى اللطف الخاص كالتكاليف الشرعية الا السمع والا لعرفنا بعقولنا وجوب الصلوة والصوم ونحوها واذا كان كذلك لزم ان لا يكون لوجوب الامامة طريق الا السمع وهو الذي نقوله وان كانت الامامة لطفا عاما وجب ان يكون لها وجه تقتضي اللطفية وذلك لان اللطف العام كالمعرفة بالله لا بد له

و هو كون المكلف معه اقرب الى فعل الطاعه و ترك المعصيه

المعلوم انه للامامه حتى يصير به لطفا عاما وما ذكروه من بان اللطفيه فباطل

اما الاول من الوجهين فلان المعلوم فى كثير من الناس انه يفسد مع الامر والناهى او يتساوى فيه

الحالات فكيف يقال بانها لطف عام وايضا يلزم ان يكون فى كل محله امام لانه ابلغ فى اللطفيه وايضا

يلزمهم ان يكون التكليف فى ايام غيبته الطويله عندهم قبيحا لانه تكليف مع منع اللطف واما الثانى

منهما فلانه يلزمهم ان يكون التكليف حال غيبته قبيحا كما تقدم وايضا فان الله قد مكنهم من دفع

الغلط والسهو بما نصبه من الادله والحجج فهم يرجعون اليها فى مشكلات الدين ولا يحتاجون الى الامام

فى ذلك اصلا فبطل ان يكون طريق معرفه الامامه كونها لطفا عقليا و قال بل الامامه

عقلا وذلك لان المعلوم اذا كان للمسلمين رئيس يجمع شملهم ويلم شعثهم

ويمنع ظالمهم وينصر مظلومهم وينظر فى مصالحهم فانه يكون اعظم لنفعهم واصلح لمعاشهم ومعاملاتهم

ففى الامامه حسم من دفع مضاد النظام وفساد الاحوال ما لا يخفى و لهذا ترى اهل كل محله يتبادرون

الى نصب رئيس لهم يفزعون اليه فى النوايب ويلجون اليه فى الحوادث فلولا علمهم بوجوب ذلك لما بادروا

اليه بصح ذلك لان الامامه انما تجب على الامام ولا يجب عليه ان يدفع الضرر عن غيره

عقلا دفع الضرر فكيف يقال تجب الامامه لدفع التظالم والتفاسد بين الناس

والفرق بين قول الاماميه و قول ف ومن معه من المعتزله ان الاماميه يقولون تجب من جهة

العقل قيام معصوم جامع للشرايط و ف ومن معه يقولون تجب عقلا قيام رئيس يجمع الكلمه ويتولى

الشوكه واما كونه جامعا للشرايط فانما تجب سمعا فقط و بهذا يظهر ان كثيرا مما رد به عليهم غير وارد

وهو قول الاشعريه جميعا

و انه لم يجب عقلا و قال و هشام الفوطى من المعتزله وضرار

من المجبره لا تجب الامامه وجوبا مستمرا لا عقلا ولا سمعا وان اختلف مقالات هولاء فالاصم يقول

لا تجب الا عند ظهور الظلمه و ظلم الخلق فيجب لدفع ذلك الظلم والحشويه يقولون لا تجب مطلقا

لعدم الدليل وهشام يقول لا تجب على الامام القيام اذا خشى القتل و ثوران الفتنه

على وجوبها وما لا يتم الواجب

الا به فهو واجب لوجوبه و اول من استدل بهذا الدليل نجم ال الرسول القسم بن ابرهيم عليه السلام

ثم ذكره السعان ع وم وقد اعتراض بان قيل ما انكرتم ان وجوب الحد ونحوه مشروط بوجود

الامام كوجوب الزكوه فانه مشروط بالنصاب والحج فانه مشروط بالاستطاعه و هذا الاعتراض

اقوى ما يرد على هذا الدليل وقد اجيب عنه بجوابات اقواها ما ذكره بعضهم و هو مبنى على اصل

وهو ان الامر اذا ورد مطلقا غير مقيد وجب تحصيل ما لا يتم الا به وقد ثبت ان وجوب الحد ونحوه

ورد مطلقا فوجب علينا تحصيل شرطه لانه شرط فى الادى لا فى الوجوب كالامر بالصلوه فانه لما كان

مطلقا وجب علينا تحصيل شروطها اذ هى شروط فى الادى فقط لا فى الوجوب بخلاف الحج والزكوه

اما الحج فالامر به ورد مقيدا بالاستطاعه فكانت الاستطاعه شرطا فى الوجوب والامر بالزكوه ورد

ورد مرتبا على وجود المال نحو قوله صلعم في مائتي درهم خمسة دراهم وفي اربعين شاة شاة ونحو ذلك فكان النصاب شرطا في الوجوب فظهر الفرق بين الحد ونحوه وبين الزكوة والحج ونحوهما واستدل اصم على وجوب الامامة باجماع الصحابة فانهم فزعوا الى اقامة الامام حالا بعد حال وقال ابو بكر لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فافزوه على ذلك وانما وقع الخلاف في محلها فقط

مسألة اتفقت المعتزلة والاشعرية على انه لم ينص النبي صلعم على امام بعينه بل ثبتت امامة ابي بكر ومن بعده بالعقد والاختيار فقط وقالت الزيدية بل نص على علي والحسنين صلعم عليهم السلام اما النص على علي فمتواتر المعنى او مستفاض بالقبول على الخلاف بين اصحابنا لكنه خفي المعنى وهو حديث المنزلة وحديث غدير خم واحاديث اخر تدل على انه وصي بعده صلعم وقد استدل بكتاب الله تعالى نحو قوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الاية وهذه الادلة كلها واحد كوره مستوفاة في كتب اصحابنا فلا نطول الكلام بها واما الحسنان فالنص عليهما قوله صلعم الحسنان امامان قاما او قعدا وعمر ذلك مما ذكره اصحابنا في هذا المقام وقالت الامامية بل نص صلعم على اثني عشر اماما علي الحسن الحسين علي بن الحسين محمد بن علي الباقر جعفر بن محمد الصادق موسى بن جعفر علي بن موسى الرضا محمد بن علي علي بن محمد ثم الحسن بن علي ثم محمد بن الحسن المنتظر واتفقوا على علي والحسنين واختلفوا فيمن بعدهم اختلافا كثيرا وبعضهم لم يقل بالنص الا على عشر دون الاثني عشر وقد مر ذكر اختلافهم في الملل والنحل واتفقوا على ان ذلك النص جلي وكان معلوما للصحابة ضرورة كما يعلمون ان الكعبة هي القبلة وان الصلوات خمس ونحو ذلك من ضروريات الدين ثم اختلفوا فقالت فرقة منهم ان الضرورة حاصلة من ذلك الوقت الى يومنا هذا وان مخالفيهم يجحدون ما علموه ضرورة وقالت فرقة ان الامامية ارتدت به وكفرت حيث كتمت ذلك النص وتواطت على كتمانه وقد صار الان دلالة لا ضرورة فمخالفهم الان غير جاحد للضرورة وقالت البكرية بل نص صلعم على ابي بكر وهم فرقتان فرقة ادعت ان ذلك النص جلي ضروري كما ادعت الامامية في نصها وفرقة ادعت انه استدلالي اما بكتاب الله تعالى وهو قوله تعالى ستدعون الى قوم اولي باس شديد وكان الداعي هو ابو بكر حيث دعا الى قتال اهل الردة على ما ذكره المفسرون واما بالسنة وهو حديث الصلوة ونحوه وهذا هو دليل الحسن البصري لنا على صحة ما ذهبنا اليه الزيدية ان نصه صلعم على علي في خبري المنزلة والغدير وعلى الحسنين بقوله الحسن والحسين امامان الحديث متلقى بالقبول لا ينكره احد من المخالفين وذلك نوع من الاجماع فوجب حينئذ العمل به والمصير اليه واما النص على غيرهم كما ادعت الامامية والبكرية فانه لم يقبل فكان احاديا لا يوجد به في هذه المسئلة القطعية وعلى تقدير انها ظنية فلا تعارض ادلتنا المتلقاة بالقبول ومما يدل على بطلان ما ادعته الامامية من النص الجلي ان يقال لو كان كذلك لشاع وذاع وظهر للموافق والمخالف وهذه الطريقة هي التي عرفنا بها عدم معارضة القران وصلوة سادسة وحج الى بيت غير الكعبة ونحو ذلك ولو جوزنا تواطي الامة على كتم ذلك النص الضروري لجوزنا كتمهم لكثير من اصول الشرايع فلا نثق بشي من التكاليف الشرعية وهو ظاهر الفساد اما
يوم السقيفة حتى اختلف المهاجرون والانصار وجرى من الامر ما جرى

فرع وسجه قاموس

زير مستى ساعده قاموس

النص الذي يدعيه الزيدية على علي عليه السلم فانه مردود بانهم لم ينكروا لفظ النص ومتنه
فانه متلقى بالقبول على ما تقدم بل انما انكروا مدلوله فقط وهو نص خفي يمكن جهله لاحتياجه
الى التامل ومن ثم قلنا انه نص خفي لا جلي وقال قاضي القضاة وقد ذكر كلام الزيدية هنا هذا هو
الكلام الذي يليق بالعلما حيث جعلوا ذلك النص خفيا يدخله الشبهة ويخالطه الالتباس فلا يعلم الا
بالنظر والاستدلال وحينئذ لا يلزمهم شي مما لزم الامامية اصلا مسئلة اختلف الناس في
طريق الامامة فقالت الزيدية وتنعقد الامامة بالدعوة مع الكمال واجتماع الشرايط وسوا حصل مع ذلك عقد واختيار ام لا وقالت المعتزلة والاشعرية لا تنعقد بمجرد الدعوة
بل انما تنعقد بالعقد والاختيار للاجماع يوم السقيفة على ثبوت امامة ابي بكر بالعقد والاختيار
قلنا لا اجماع يوم السقيفة مع خلاف علي عليه السلم وغيره من اكابر الصحابة على ما سياتي تنبيه
اذا بطلت امامة الامام بفسقه ثم تاب فالاكثر انه لا يحتاج الى تجديد الدعوة او العقد وقيل يحتاج الى ذلك
وقالت الامامية لا تنعقد الامامة بشي من ذلك بل انما تنعقد بالنص فقط قلنا هذا بناء
على اثبات النص في الاثني عشر وقد بينا انه لا نص ولا نقل الينا وظهر امر اذ هو مما تعم به
البلوى من اصول الشرايع كالصلوات الخمس والقبلة وصوم رمضان ونحو ذلك ومثل هذا لا يجوز
ان يكون غير متواتر ولا يجوز ان اثبات كثير من اصول الشرايع ولم ينقل الينا نقلا متواترا وفي ذلك
هدم التكاليف وابطال الشرايع وقال الاكثر ومنهم و تنعقد امامة الامام بنص الخليفة عليه
امامه معينا كنص ابي بكر على عمر بن الخطاب وامامتهما كنص عمر على احد الستة وقال ع وشرط مع ذلك
النص تسليم الباقين و رضاهم لكي يكون اجماعا وقال سليمن بن جرير للخليفة ان يفعل ذلك
النص لكن لا يفعله على طريق الابرام بل يكون موقوفا على الرضا به بعد ذلك فان لم يرضوا به لم يثبت
امامته وهولاء الذين اثبتوا نص الخليفة من طريق الامامة حجتهم على ذلك عمل الصحابة بعهد
ابي بكر الى عمر بن الخطاب فكان اجماعا منهم على ذلك قلنا لا دليل على ان الخليفة اليه ذلك
النص حتى ان له ان ينص على من شا فان الامامة وطرقها شرعية ولا دليل في الشرع على ان نص الخليفة
طريق اليها وادعواهم الاجماع من الصحابة على العمل بذلك النص فانه غير مسلم اذ لا اجماع على
خلاف علي عليه السلم وغيره من الصحابة وسيبين ان سكوته في ذلك على تقدير تسليمه لا يدل على رضاه وانما
كان للمصالح مسئلة قال الاكثر ولا تنعقد الامامة بالغلبة والقهر من دون اجتماع الشرايط
خلافا للحشوية والكرامية ومن ثم زعموا ان الحسين بن علي عليه السلم هو الباغي على يزيد بن معوية عليهما
اللعنة قال مولانا عليه السلم قلت و بعض الفقها ايضا وهو النواوي من فقها الشافعية وغيره
لنا على ان الغلبة ليست بطريق اجماع الصحابة على تحري الافضل لقول عمر لابي بكر
لما قال ابو بكر بايعوا احد هذين الرجلين يعني عمر وابا عبيدة ما علمت لك فيه في الاسلام غير هذه
اتقول هذا وانت حاضر الحجر انكر على ابي بكر ذلك لما علم انه افضل منهما و جعلها عمر شورى
بين ستة لما اعتقد انهم افضل الموجودين من الصحابة في ذلك الزمان وهم علي وطلحة والزبير
وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وعثمن بن عفان ويدل على اعتبار الصحابة الافضلية

ان بعضهم قال لابي بكر لما ولى عليهم عمر ما تقول لربك وقد وليت علينا فظا غليظا فقال ابو بكر اقول اللهم اني وليت عليهم خيرهم في نفسي ولا يجب في الامام كونه اعلم الامة الا عند الامامية بناء منهم على ان الشرع كله انما يوخذ منهم منه لانهم نفوا القياس والاجماع والاجتهاد واخبار الآحاد وقالوا في الامام غنيه عن جميع ذلك فلا بد ان يكون عالما بجميع العلوم الدينية والدنيوية كالصنائع واللغات والطب ونحو ذلك وجعلهم الامام على هذه الصفة مع تجويزهم عليه الغيبة الطويلة مما يوجب التناقض لسقوط التكليف عن الخلق وكلاهما باطل قلنا . في الرد عليهم لم يوجد حكم الامامة الا من الصحابة ومعلوم انهم لم يتخيروا الاعلم بل قالوا ابو بكر قد كان ابو بكر وعمر يرجعان الى راي غيرهما وكثيرا ما يرجعان الى علي عليه السلم وقول عمر لا ابقاني الله لمعضلة لا يكون فيها علي بن ابي طالب مما تكرر في حوادث متعددة وقولكم كل كم افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت ونحو ذلك ومعلوم انه لم يقدح احد في اما منهم شيء من ذلك واذ الغرض بانتصاب الامام هو القيام بما فوض اليه من حفظ بيضة الاسلام بالجهاد واقامة الحدود وتولية القضاء ونحو ذلك وهذا يكفي فيه الاجتهاد الذي يمكن معه استنباط الاحكام ورجوعه في بعض الحوادث الى غيره مما لا يقدح في اجتهاده اذ ليس ذلك بتقليد بل هو اتباع للحجة ويجب كونه افضل الامة او كالافضل منهم ولا يصح ان يكون مفضول الا لعذر كان يكون الافضل به آفة منفرة كالبرص والجذام او يكون به ما يعجز لاجله عن القيام بامر المسلمين كالعمى والاقعاد ونحو ذلك فحسب تجوز امامة المفضول وقالت الحشوية تجوز امامة المفضول مطلقا سوى كان ثم عذر ام لا وذلك بناء منهم على مذهبهم ان مجرد الغلبة موجب للاتباع والانقياد له وان لم تجتمع فيه الشرائط لنا على وجوب كون الامام افضل الامة تحري الصحابة الافضل كما في قول عمر لابي بكر اتقول هذا وانت حاضر وفي حديث الشورى ونحو ذلك وقالت الجارودية من الزيدية والامامية لا تجوز امامة المفضول مطلقا لا لعذر ولا لغيره قلنا اذا كان المفضول اصلح جاز اذ الاصلحية لا يعارضها معارض لانه المقصود من الامامة كلو كان الافضل اعمى ونحو ذلك فان غيره اصلح منه قطعا اذا كان جامعا للشرائط وان كان ذلك الاعمى افضل منه تنبيه قال الامام يحيى عليه السلم معنى كون الامام افضل ان تكون الشرائط المعتبرة فيه اكمل واتم لا على معنى ان ثوابه اكثر اذ لا يعلم مقادير الثواب الا الله تعالى انتهى وحسب قول اصحابنا انها تصح امامة المفضول للعذر كان يكون الافضل اعمى فيه تسامح لان الاعمى ليس بافضل بمعنى ان الشرائط المعتبرة فيه اكمل لكن ما فسر به الامام يحيى الافضلية في هذا الموضع مما لا يستغنى عن النظر وسياتي التنبيه عليه ان شاء الله تعالى تنبيه اخر قال الامام يحيى عليه السلم ايضا لم لا تجوز امامة المفضول اذا كان جامعا للشرائط اذ المقصود هو القيام بمصالح المسلمين فاذا حصل المقصود فلا فرق بين ان يكون فاضلا او مفضولا والمعلوم من الصحابة انهم لم يشترطوا ذلك لقول ابي بكر وليتكم ولست بخيركم ونحو ذلك وحسب لا يكون على اشتراط الافضلية دليل انتهى وهذا هو مذهب ابي الحسين الخياط والاسكافي من المعتزلة وغيرهما

مسئلة والاجتهاد شرط في الامامة عند اكثر الامة

لاجماع الصحابة اذ لم يوخذ امر الامامة الا منهم ولم ينصبوا الا مجتهدا وان احتاج الى الغير في راي او نحوه غيره ام

فانه لا ينقض اجتهاده ولا يبطل امامته فانهم لا يجوزون في الامام ان يرجع
الى غيره في شئ من الاشيا البته **قلنا** المعلوم ان النبي
في الاراء والحروب وفتح المغلقات ومشاورته لاصحابه في اسارى بدر وحرب الاحزاب
ونحوهما مما لا ينكر لكن ليس له ان يتبعهم الا فيما وافق نظره واجتهاده ومن ثم قلنا للامام ان يرجع الى
الى غيره في بيان وجه المسئله ودليلها كما كان عمر يرجع الى علي في كثير من الحوادث اذ ليس ذلك رجوعا منه
الى اجتهاد الغير وانما الممتنع ان يقلده في نفس الحكم من غير ان يظهر له دليل في ذلك وهذا انما لا
يجوز للامام ولا لغيره من المجتهدين وعن الغزالي وغيره من الفقها جواز امامة المقلد للضروره وبه قال
الامام يحيى اذا عدم المجتهد كما في الحاكم وقد تقدم في خطبة الكتاب وذكر علوم الاجتهاد مفصله
فلا حاجه الى اعادتها ما ذهب اليه الاماميه من في حق الامام
على نبيه وانما بنوه على اصلهم ان الامام كالنبي يوجد منه الشرايع
والاحكام فيجب ان يشترط فيه ما يشترط في النبي صلعم وقد تقدم فساده ومن العجب انهم اشترطوا
في الامام ان يكون معصومًا من الصغاير والكباير بخلاف النبي فانما يكون معصوما من الكباير فقط
تنبيه قد ذهب بعض الزيديه الى ان الامام لا يجوز فيه ان يكون مبطنا للفسق ولا طريق الى
معرفته بل يجب على الله تعالى ان يظهره حتى يعرف فيرفض امامته والا لجوزنا في كل امام ان يكون
ملحدًا او زنديقا في باطن الامر وفيه من التنفير ما لا يخفى ولانه يجب امتثال اوامره في قتل النفوس واخذ
الاموال ونحو ذلك فلا بد ان يكون مامون الباطن والا لكان اقدامنا على ذلك اقداما على ما لا يومن كونه قبيحًا
وهو لا يخفى ولا نسلم ما ذكروه من التنفير والصحيح انه لا يشترط وممن قال بذلك السيد ابو العباس الحسني
وانما يجب امتثال اوامره بحسب الظاهر كما يجب العمل بشهادة الشهود وان جاز كونهم كاذبين والعمل بقول
الراوي وان جاز كونه كاذبا وامثال ذلك في الشرع كثير **مسئلة ولا تصح** الامامه
عند المعتزله والزيديه واكثر الاشاعره وغيرهم من المجبره
فانهم اجازوها في جميع الناس ولو عبدًا او نبطيا لقوله صلعم اطيعوا السلطان ولو كان عبدا
حبشيًا **لنا** على ان الامامه لا تصح في غير قريش دليلان احدهما فان الامر استقر
على ذلك يوم السقيفه حين ارادوا ان يبايعوا سعد بن عباده فاحتج
عليهم المهاجرون بالقرب من رسول الله صلعم وبكونهم من قريش فلم يكن لكلامهم منكر ولا راد به
راد بل انقادوا لذلك طايعين فكان اجماعًا ومن ثم قال علي عليسلم لما بلغه ان الانصار لما طلبوا الامر
لو كان الامر فيهم ما كانت الوصايه بهم ثانيهما صلعم وهو مما تلقي بالقبول
فكان حجة قطعيه فان قيل اثبات الامامه فيهم لا ينافي اثباتها في غيرهم الا بعمل بمفهوم المخالفه
قلنا ليس هذا عملا بالمفهوم بل بالمنطوق وذلك ان الجمع المعرف باللام من الفاظ العموم فيكون المعنى
كل الايمه من قريش فلو ثبت امام من غيرهم لانتقض العموم ولم يكن كل الايمه من قريش وقد ثبت ان
كل الايمه من قريش هذا تناقض وهو محال على ان المهاجرين استدلوا بهذا الحديث على عدم صحة
الامامه في غير قريش فتلقى كل الصحابه منه ودلالته بالقبول فكان اجماعا عليهما معًا

مسئلة اتفقت المعتزلة والزيدية على جواز خلو الزمان عن امام قائم

واما خلوه عن من يصلح للامامة فقد اختلفت فيه   وقاضى القضاة وغيرهما   يجوز ان

جامع لشروطها وان لم يدع اليها وينتصب لها وقال   بل

ان يخلو عن من يصلح للامامة من قريش   حينئذ   للضرورة ولما يتعلق بها من التكاليف المستمرة

كما قيل فى المفضول انها تصح امامته المعزول مدة اذا حصل فى الفاضل عذر لئلا يبطل ما يتعلق بالامامة من التكاليف

قلنا قد ثبت ان   صلعم   وانها لا تكون فى غيرهم السنة   يصح

ان   فيهم ان لا يكون فيهم من يصلح لها كما قاله ع   لما ينبنى عليها

من التكاليف العظيمة المستمرة الشاملة للامة اذ لو تعذرت فيهم مع بقاء التكليف للزم احد امرين اما

جوازها فى غيرهم فيكون نقضا لما ثبت من انحصارها فيهم واما عدم جوازها فى غيرهم فيكون تكليف

الامة بما ينبنى عليها من الحدود ونحوها تعليقا لما لا يطاق وانه محال وقد ثبت ان تلك التكاليف دائمة

مستمرة اذ ورد الامر بها مطلقا غير مقيد على مر الاعصار ان هذا الدليل يقتضى انه لا يخلو الزمان عن امام

قائم والاتفاق على جواز خلوه منه كما مر واصحابنا يقولون فى هذه المسئلة لا يجوز ان يخلو الزمان من صالح

للامامة من اولاد البطنين اذ هم معدنها عندنا على ما ياتى بيانه وان كان فى كلام بعضهم ما يقتضى جواز

خلو الزمان منه **مسئلة ولا يجوز فى وقت واحد**

فمن سبق له العقد والاختيار او الدعوة على الخلاف فهو الامام دون الباقين وقال   بن سليمن

من المعتزلة   يجوز ان يوجد فى وقت واحد من يصلح للامامة الا رجل واحد والا كان له

تخصيصه بها دون غيره تخصيصا من غير مخصص وهو لا يجوز **لنا**   فعل عمر بن الخطاب

وهو   شورى   بعقد خمسة منهم لسادسهم فلولا ان كل واحد من الستة يصلح لها

لما صح ذلك وقد كان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكره احد منهم قط وايضا فان الحسن والحسين كانا صالحين

للامامة وقد كان الامام مع اجتماعهم هو الحسن فقط وقولهم انه تخصيص من غير مخصص مردود بان

السبق بما هو طريق الى الامامة من العقد والاختيار او الدعوة هو المخصص واشبه ذلك خطاب المرء الواحد

من وليها فان من سبق له العقد من وليها فهو الاولى بها دون الاخرين **فرع واذا وجد جماعة**

يصلحون للامامة فانه يقام منهم من علم ان الناس اقرب الى طاعته واجابته ان يقاوموا فى ذلك قال

اذ قد ثبت للقرعة اعتبار فى الشرع

من غيره وان كانوا جميعا قرشيين صالحين للامامة وذلك لمكان قربه من رسول الله صلعم قال القاضى

وهذه المسئلة طريقها الاجتهاد والنظر فقط وقال   بل   ان كان بعضهم

عربيا وبعضهم عجميا   ان كان بعضهم ذليلا وبعضهم عزيزا واما كان اولى لانه

اقرب الى خلعه وازالة يده وابطال شوكته اذا ظهر فساده وعدم صلاحيته وهذا الذى اعتبره ضرار

باطل قطعا لانه لم يعتبر عند عقد الامامة ما كان اقرب الى الخلع والازالة بل كان اقرب الى نفاذ الامر

وقوة الشوكة لان ذلك هو المفضى الى صلاح الامة والمقوى لشوكة الاسلام فكان هو المعتبر دون

غيره **مسئلة قد اختلف** من جعل للامامة معدنا ومنصبا مخصوصا فى ذلك المعدن فقالت

اي منصبها الذى لا تصلح الا فيه هو الحسن والحسين عليهما السلام

ودرنها وذلك الواقع من الامه لان الناس على فرق ثلث فرقه

اجازتها فى ساير الناس و فرقه احازتها فى قريش فقط و فرقه فى البطنين فقط وكانت صحتها فى البطنين

مجمعًا عليها لمن قال بصحتها اما من احازها فى ساير الناس فقد تقدم بطلان

مذهبه ه واما قوله صلعم اطيعوا السلطان ولو كان عبدا حبشيًا فمحمول على عامل الامام للاجماع

على ان العبد لا يصح تصرفه بغير اذن سيده ه واما من احازها فى ساير قريش فلا حجه له و قوله صلعم

الايمه من قريش لا يقتضى ذلك لان من للبعض فوجب حمله على الاقتصار على المجمع عليه وترك المختلف

فيه **فان قيل** كيف تدعي الاجماع على صحتها فى جميع اولاد البطنين مع خلاف الاماميه فى ذلك

قلنا لما ابطلنا قولهم بالنص الذى يدعونه فى اولاد الحسين فيما تقدم كان خلافهم ساقطا

لا يلتفت اليه للحكم ببطلانه **فان قيل** مدعاكم هو قصرها على البطنين فكيف يصح الاحتجاج بالاجماع

عليه والاجماع انما هو على صحتها فيهم لا على قصرها عليهم **قلنا** لم نحتج بالاجماع على قصرها عليهم

بل القصر له طرفان صحتها فيهم و نفيها عن غيرهم فاحتججنا على الطرف الاول بالاجماع وعلى الثانى بعدم

الدليل وقد اشار الامام الى هذين الطرفين وكيفيه الاحتجاج عليهما لان الامامه شرعيه وانما يؤخذ

احكامها من الشرع ولا دليل فى الشرع يدل على جوازها فى غيرهم فوجب نفيه **فان قيل** تكريرا ما

ان عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول فكيف تستدلون بعدم الدليل على جوازها فى غيرهم على عدم

الجواز **قلنا** عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول فى الامور العقليه واما فى الشرعيه فيدل

والا لجوزنا تكاليف شرعيه كثيره ولا دليل عليها وفيه هدم الشرائع و بطلان التكاليف وانه محال وقالت

بعدنها وهذا قول الاثنى عشريه منهم وغيرهم وان كان منهم من يقول

بامامه محمد بن الحنفيه و منهم من يقول بغير على ما يعدم فى الملل والنحل **لنا** على بطلان مذهبهم

حيث ابطلنا قولهم بالنص و قلنا لو كان النقل لظهر لانه مما يعم به البلوى و قالت المعتزله

بعدنها جميعًا كما تقدم بيانه و من ثم قالت

المعتزله بامامه الناقص والاشج من بنى اميه ونحوهما فى الدين والعدل من بنى العباس **قلنا**

مع مخالفه على عليسلم وغيره من افاضل الصحابه على ما تقدم وسيأتى زياده ايضاح ه ه

مسئله قالت المعتزله واكثر الزيديه والاشعريه والخوارج فى زمان واحد

سوى تفارقت ديارهم ام تباعدت اذ العمال مع التباعد يقوم مقام الامام الاخر وقالت

وهو المحكى عن الناصر عليسلم واحد قولى المرتبه وقول الامام يحيى وهو مذهب

الجاحظ وعباد من المعتزله فهولاء كلهم قالوا يجوز امامان اذا تباعدت الديار و قطع بينهما سلاطين

الظلم كما كان الهادى عليسلم والناصر عليسلم فى وقت واحد وكان الناصر يقول من كان فى ناحيتنا اجاب

دعوتنا ومن كان فى ناحيه الهادى اجاب دعوته وكثير من اهل البيت يقول لم تثبت امامه الناصر

الا بعد موت الهادى عليسلم **لنا** على انه لا يجوز امامان فى وقت واحد اجماع الصحابه على ذلك

فان الامر استقر عليه للمهاجرين فقال عمر بن الخطا

سبقان فى عمدٍ اذن لا يصلحان فانقادوا لذلك كلهم وصاروا اليه جميعهم فكان اجماعا وقد
احتج من اجاز امامين فى وقت واحدٍ بانه اذا جاز نبيان او اكثر فى وقت واحدٍ جاز امامان ه والجواب
ان ذلك انما يصلح ردا على الامامية حيث منعوا ذلك عقلا وسمعا واما المعتزله ومن معهم فانهم
يجيزونه عقلا وانما منعوه سمعًا فقط للاجماع المذكور اولا **مسله ابو هاشم واذا عقد**
مع عقد الاول منهما ان كانا فى وقتين وان كانا فى
يجب ان **كلاهما حسب**
العقد لاحدهما وذلك على امراة حيث يعقد بها كل واحدٍ منهما
على زوج فى وقت واحدٍ فانه يبطل العقدان ويستانف العقد لاحدهما وقال
فمن خرجت القرعه عليه فهو الامام **قلنا** فكيف يكلس اثبات الامامه
بها وان سلم انها مشروعه فانما شرعت فى شئ من مسائل الفقه الظنيه ولا يلزم منه اعتبارها فى الامور
القطعيه **تنبيه** اذا اسر الامام اسرًا مايوسًا او حدثت به عله مايوسه بطلت امامته والاياس
هو غلبه الظن فاذا دعا امام اخر حال الاياس صحت امامته فاذا تخلص الاول فقيل يسلم المفضول
للافضل والاصح ان الثانى هو الاولى وكل يعمل باجتهاده فى الاياس وعدمه بعد النظر والتامل
فليس للامام ان يلزم الرعيه مذهبه حيث ادعا انه ايس من نفسه وادعت الرعيه انها ايست واقامت
سحصًا اخر قال الحاكم فى قام كل واحدٍ منهما فى ناحيه من الارض على انفراده و
فكل واحدٍ منهما امام اذا احكم بما يحكم به الائمه ووجب امتثال اوامره ونواهيه
بقيام الاخر وانه كان قيامهما فى وقت واحدٍ والتبس الحال فى ذلك
فى احكامه حتى يستانف العقد لاحدهما **واعلم** ان استئناف العقد انما هو على كلام من
يجعله طريقًا للامامه واما اصحابنا فانهم يقولون اذا دعا امامان كاملا الشرائط فى وقت واحدٍ او التبس
المتقدم منهما فانه يجب ان يسلم احدهما لصاحبه فان امتنعا مع تساويهما علم انهما يريدان الدنيا فبطل
حسبٍ وان ادعا احدهما فى الاخر نقصا وجب على الناس البحث عنه وطلب معرفه فيه فان وجد ذلك
النقص حتى صار من هو فيه غير كامل الشرايط او معقولا وجب رفضه حسب وقتاله ان امتنع
وان لم يعلم صدق احدهما ولا كذبه فيما ادعيه مع بذل الجهد فى طلب معرفته وجب التوقف فيهما
مسلة ومن طريقا الى الامامه كما هو مذهب المعتزله عنده
شرط ان يكون الجميع
اذا المعتبر عندهم هو ان يعقد خمسه
لسادسهم فاذا عقد له واحد برضا الاربعه الباقين كان كافيا وقال
اهل الحل والعقد ان يبايعه من
اذ المعتبر هو العقد وهو يحصل بالواحد **لنا** ان المعلوم
انه لم يوجد طرق الامامه واوصافها الا من فعل الصحابه ومعلوم انه
ابن الخطاب
يوم السقيفه بمشه غيرهما
بن سعد من
الخزرج فعرفنا انه لا بد من الخمسه اما ان يكون كلهم عاقدين او بعضهم عاقدين مع رضى الباقين
ايضا فلما جعلها عمر شورى بين السته
بن عوف بن عفان
وكل ذلك مما اجمع عليه الصحابه فكان حجه وهذه المسله لا كلام لاصحابنا فيها اذ لا يقولون

بالعقد ولا يسلمون ما احتج به من الاجماع **تنبيه** العقد هو البيعة وهي اخذ العهد على المناصرة
والطاعة قال الامام عليه السلم والظاهر انه لا بد فيها من وضع اليد كما دلت عليه الروايات والاخبار

مسألة قالت الزيدية جميعًا الا البترية والامام يحيى عليه السلم على ثم الحسن ثم الحسين

للاخبار المشهورة واعا قال المشهورة ولم يقل المتواترة لان فيها ما اختلف في تواتره ولكنه
متلقى بالقبول وهو معنى الشهرة فيصير حجة في القطعيات لانه صار مجمعا عليه كخبر المنزلة وقد استدل
اصحابنا على امامة علي عليه السلم بخمسة ادلة اولها القرآن وهو قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين
امنوا الاية وانما لم يذكرها الامام عليه السلم اما لخفاء الاستدلال بها وكثرة ما فيه من الشغب واما لان
سبب نزولها احادي فلا يعمل به هنا او نحو ذلك **وثانيها خبر الغدير المشهور**
وقد استدل به من وجوه اربعة الاول ان المولى لفظة مشتركة في الاصل الا انه قد صار الغالب عليها
في العرف هو المالك للتصرف فيجب ان يحمل عليه الثاني انه وان فرض على الاشتراك لكن في الخبر قرينة لفظية
وهو قوله الست اولى بكم من انفسكم فانها تدل على ان المراد بالمولى هو المالك للتصرف الثالث ان
فيه قرينة معنوية وهو ان ما عدا المالك للتصرف لا يصح ارادته اما لانه مستحيل كما في المعتق او لانه
معلوم لكونه ابن عمه ومحبه وناصره فيتعين ان المراد هو المالك للتصرف الرابع انا وان سلمنا
ان لا قرينة فانه يجب الحمل على كل المعاني الصحيحة دون ما لا يصح كالمعتق وثالثها خبر المنزلة
ووجه الاستدلال به انه استثنا النبوة وهو يدل على الاستغراق ومن جملة منازل هرون عليه السلم الخلافة
فان قيل هذا انما يستقيم لو عاش هرون بعد موسى فاما وهو مات قبله فلا يصح **قلنا**
نحن نعلم قطعا انه لو عاش بعده لكان خليفته قطعا فالمنزلة ثابتة قطعا وبطلانها بعارض الموت لا ينقض
في ذلك ورابع الادلة اجماع اهل البيت على انه الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم واجماعهم حجة كما ثبت في موضعه
وخامس الادلة انه قد ثبت ان عليًا عليه السلم افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وما في الصحابة مفضولون
وامامة المفضول لا تصح لكن هذا لا يدل على امامته بل على بطلان امامة من سواه فقط واما الحسنان
فالدليل على امامتهما الحديث المشهور المتلقى بالقبول وهو قوله صلى الله عليه وسلم الحسن والحسين امامان قاما
او قعدا وابوهما خير منهما وقد اعترضت المعتزلة هذا بانه لو ثبت النص على علي عليه السلم لذكره احد
وقت نزاع الصحابة يوم السقيفة ولاستدل به امير المؤمنين على امامته ولم يجز له كتمه ولم يجز له
تركه ولا جاز للصحابة كيف وقد ثبت انهم كانوا اهل انقياد للحق وثبات عليه وجوابه انا لا نسلم
ان عليا عليه السلم لم يذكره بل قد ذكره بعد بيعة ابي بكر ويوم الشورى من الفضائل الدالة على امامته
وتقدمه ما شاع وذاع من ذلك قوله عليه السلم وقد طلبت منه البيعة لابي بكر والله يا معشر
المهاجرين لنحن اهل البيت احق بهذا الامر منكم ما كان فينا القارئ لكتاب الله الفقيه في الدين العالم
بالسنة المضطلع بامر الرعية وقال السلم احتججتم على الانصار انكم اولى بهذا الامر لمكان محمد صلى الله عليه وسلم
فاعطوكم المقادة لاجله فلما احتججنا عليكم بمثل ما احتججتم به على الانصار ونحن اولى برسول الله صلى الله عليه وسلم
حسبا ونسبا الى اخره مما ذكره ومنه خبر المناشدة فانه احتوى على نيف واربعين فضيلة واما
الصحابة فلم يفعلوا ما فعلوه عناد وتمرد بل لجهلهم بافضليته عليه السلم وتقدمه لان تلك الاخبار

الداله على امامته اسند لا لبه تدخلها الشك والغلط والما ترك علىسلم قتالهم لمصالح راها في ذلك
وهو مرفوع بالسند الصحيح الى ابن واثله قال كنت على الباب يوم الشورى اذ دخل علىعلىسلم فسمعته
يقول بايع الناس ابا بكر فسمعت واطعت ثم بايعوا عمر فسمعت واطعت ويريدون ان يبايعوا عثمن
اذن اسمع واطيع لكني محتج عليكم انشدكم الله هل تعلمون فيكم من احد احق برسول الله مني الى اخر
المناشدة بطولها حتى قال في اخرها اللهم اشهد وكفى به شهيدا بيني وبينكم اسمع واطيع واتبع
واصبر حتى ياتي الله بالفتح من عند شانكم فاصنعوا ما بدا لكم ثم قال هذه الابيات

محمد النبي اخي وصهري	وحمزة سيد الشهدا عمي
وجعفر الذي يضحي ويمسي	يطير مع الملئكة ابن امي
وبنت محمد سكني وعرسي	مسوط لحمها بدمي ولحمي
وسبطا احمد ابناي منها	فمن هذا له سهم كسهمي
سبقتكم الى الاسلام طرا	غلاما ما بلغت اوان حلمي

وقال الاكثر من المعتزله والخوارج والاشاعره وهو قول المتريه من الزيديه بل
الامام بعده صلىالله ابوبكر ثم عمر ثم عثمن ثم علي وانما قالوا ذلك للاجماع الواقع من
الصحابه على امامتهم على هذا الترتيب قلت لا اجماع مع خلاف علىعلىسلم وغيره من اكابر
الصحابه كطلحه والزبير وابي ذر وعمار والمقداد وسعد بن عبادة على ما ذلك مشهور عنهم هم فان
الاتفاق على ان عليا علىسلم لم يبايع ابا بكر في الحال فمنهم من قال انه بايع بعد نصف سنه وقيل غير
ذلك والصحيح انه لم يبايع قط **واعلم** ان المعتزله لما ادعوا الاجماع على ابي بكر وعمر وعثمن قالوا
ثلث مسايل احدها لو نعم ايه ، وثانيها ان الامامه في سائر قريش وثالثها ان طريقها العقد
والاختيار ولما ابطل اصحابنا هذا الاجماع بطلت هذه المسايل الثلث وقد مر الكلام في كل واحد منها
وقول البكريه والحسن البصري بالنص على امامه ابي بكر باطل لالتماسه وطلبه البيعه ولو كان
منصوصًا عليه لم يطلب البيعه وقوله يوم السقيفه وقد ارادوا ان يبايعوه بايعوا احد هذين
الرجلين يعني عمر بن الخطاب وابا عبيدة بن الجراح ولو كان منصوصا عليه لم يعدل عن نفسه
الى البيعه لغيره ومثل هذا ما قاله ابو بكر على روس الاشهاد بعد ان بويع اقيلوني فلست بخيركم وقال
له عمر لا نقيلك ولا نستقيلك فكيف يطلب الاقاله من هو منصوص عليه واما استدلالهم بقوله تعالى
ستدعون الى قوم اولي باس شديد الايه فلا نسلم ان المراد بها ابو بكر فان سلمنا فليس فيها تصريح
بامامته واما استدلالهم بانه قد استخلفه الرسول صلىالله في الامامه الصغرى فقاس عليها الامامه
الكبرى فلا نسلم انه الذي استخلفه بل ذلك بامر عايشه وان سلمنا ذلك فلا يصح قياس الامامه الكبرا
عليه لعدم الجامع بينهما اذ قد يصلح للامامه الصغرى من لا يصلح للكبرى **مسله** وقضى ابي بكر
في فدك صحيح وفدك سبع قريات متصلات اجلى منها اهلها من غير ان يوجف عليهم بخيل ولا ركاب
فصارت ملكا للنبي صلىالله فقط وكانت غلتها في كل سنه ثلثمائه الف دينار فلما ولي ابو بكر بعد موت
رسول الله صلىالله جات فاطمه رضي الله عنها وقد لاثت خمارها على راسها ومعها لمه من نسايها

وخمرا اهلها تجر اذيالها حتى اتت اليه وهو في مجلس المهاجرين والانصار فنيطت دونها ملاءة وقعدت
خلفها فاجهش الناس لها بالبكاء فلما سكتوا احطت خطبة بليغة ثم سالت ميراثها من ابيها صلعم فقال لها
ان رسول الله صلعم اني سمعت رسول الله صلعم يقول انا معاشر الانبياء لا نورث ما خلفنا ه صدقة
فصدقه سائر الصحابة في ذلك وشهد بتمامه من النبي صلعم بعض المهاجرين ايضا فسكتت فاطمة رضي الله
عنها انقيادا للحق وطوعا للشرع ثم قالت فان ابي اعطاني سهاما من فدك فطلبها الشهادة وكان علي في
الفرع فشهد هو وام ايمن فقال لها ازيدي رجلا مع علي او امراة مع ام ايمن ولم يكن من مذهبه الشاهد
مع اليمين فلم تجد شاهدا اخر فحكم حسب ما يقتضيه ظاهر الشرع فكان قضاؤه صحيحا وروي
انه سئل زيد بن علي عن ذلك فقال لو كان ذلك لما قضيت الا بما قضى به ابو بكر والقول بصحة ذلك الحكم
هو مذهب جمهور المعتزلة وبعض الزيدية جميعا وبعض الزيدية وجمهم
انه قد ثبت عصمة علي عليه السلام فقوله حجة قطعية لا يجوز مخالفتها فكيف يطلب مع شهادته شاهد
اخر فيكون الحكم بما خالف شهادته مخالفا للقاطع فيكون باطلا **لنا** على صحته انه
بعد ان تولى وتمكن منه وكذلك الحسن والحسين اذ لا يجوز لهم تقرير
الباطل ومعلوم انه لم ينقضه احد منهم ايضا لفاطمة
ولغضبوا لها ولم يسكتوا لو نقضه اذ اول حكم حكموا به بعد رسول الله صلعم فلو كان مخالفا للشرع لانكروا
اشد الانكار ولم تكن الصحابة لتسكت على تبديل الشرع الشريف الا ترى ان خلعهم عثمان وقتله لم يزد به
رجلا وابو ابيه رجلا ونحو ذلك فكيف بتبديل الشرع الشريف وطلم بنت رسول الله صلعم ه وقال بعض
اصحابنا ان النبي صلعم وهب فدكا لفاطمة قبل موته باربع سنين وقبضته وبنت عليه دارها وعمالها
فلما مات الرسول عليه الصلوة والسلام ارسل ابو بكر رجلا من قريش اخرج عمالها ورفع يدها
وطلب منها الشهادة فجرى ما جرى ه وقال اصحابنا الاقرب عندي ان ابا بكر صدقها في وروجها في
الهبة لكنه مات النبي قبل تسليمه اليها وكان مذهبها ومذهب امير المؤمنين ان الهبة تصح من غير
قبض كما هو مذهب اهل البيت عليهم السلام وكان مذهب ابي بكر انها لا تصح الا بالقبض كما هو مذهب
اكثر الفقهاء فقضى ابو بكر بحسب مذهبه واجتهاده وكان قضاؤه صحيحا ولم يكن لمن بعده ان ينقضه
لكن عند اصحابنا ان قضاؤه مبني على صحة ولايته وهو غير صحيحة فلو نقضه بعد ذلك علي والحسنان
عليهم السلام لصح ذلك لكنهم تركوه لمصلحة اخرى ه وقد روي ان عمر ابن عبد العزيز رضي الله عنه نقض
حكم ابي بكر ورد فدكا على اولاد فاطمة عليها السلام ه واما ما يرويه الامامية ان ابا بكر رد
فدكا لفاطمة وكتب لها بذلك كتابا ودفعه اليها فاستقبلها عمر واخذ منها الكتاب وخرقه ودفعها
حتى اسقطت احدى اطلاعها وغير ذلك من الاكاذيب التي لا يليق الالتفات اليها **تنبيه** قال
اكثر الزيدية قول علي عليه السلام حجة يقطع الاجتهاد كقول النبي صلعم لما ثبت من عصمته ومن ثم كان
حكم ابي بكر باطلا ه وقال بعضهم لم يكن قوله الا كقول سائر الصحابة يجوز مخالفته والعدول عنه
الى غيره من اقوال الصحابة لانه قد ثبت ان المتقدمين كانوا يختارون في الاحد بقوله او بقول
غيره من الصحابة ولم يكن ثم نكير قط وللامام المنصور بالله عليه السلام قولان في ذلك ه ه

مسئلة اتفقت المعتزلة على امامة عثمن بعد عمر بن الخطاب ثم اختلفوا في حكمه
بعد احداثه فقال
التي احدثها
في امامه ولايته ٥ منها ما روي من حرقه المصاحف وتحريقها او غسلها ومنعه بن مسعود عن مصحفه
ومنها حديث ابي ذر ونفيه الى الربذه ٥ ومنها حديث عمار وضربه ٥ ومنها رده مروان واعطاؤه الاموال
العظيمه وقد كان نفاه النبي صلعم ٥ ومنها توليته محمد بن ابي بكر ثم امر بقتله وغيره ذلك مما عابه عليه
الصحابة حتى كان ذلك سببا في قتله فهذه الاحداث لا تبطل بها ولايته عند الاكثر بل بقي معها
امامته او قتل مومن فسق اجماعا فكيف بقتل الامام كذا يفسق خاذله ايضا لان
حد لان الامام المستوجب للطاعة فسق وحسبك تبري النبي ممن قتله وخذله ولا نسلم ان شيئا من
تلك الاحداث التي ذكروها تبطل امامته
وهو العقد والاختيار
والاجماع من الصحابة على صحة ولايته في ابتدا امره
فيها اذا تيقن لا يرتفع بالشك
وتحقيقه ان امامة الامام لا تبطل بعد ثبوتها الا بالفسق او بطلان احد الشروط وليس شيء من هذه
الاحداث يوجب التخطيه فضلا عن الفسق اما حرقه المصاحف فقد اصاب في ذلك ويدعى ان يعد
ذلك من مناقبه وله المنة العظيمة على المسلمين لانه قد كان لاحد كل واحد منهم مصحفا غير مرتب
فجمعهم على المصحف الذي كان في عهد رسول الله صلعم وعهد الخليفتين بعده ولولا ذلك لظهر من
الفساد ما لا يمكن تداركه ولا يعترض على عثمن بابن مسعود بل يعترض على ابن مسعود بعثمن ٥ واما
تحريقها ان صح فلعله لم يكف فيها الغسل ٥ واما فعله مع ابي ذر ومع عمار فللامام ان يفعل ذلك
اذا راى فيه المصلحة فقد كان يصدر منهما ما يودي الى توهين امره ٥ واما رد مروان فقد قيل انه قد كان
استاذن رسول الله صلعم في ذلك ٥ وايضا فان المنفي اذا تاب يجوز رده ٥ واما اعطاؤه الاموال
فلعله من خاصة ماله واما حديث محمد بن ابي بكر فقد حلف عثمن انه لم يكن له في ذلك علم ولا امر وانما
كان سبب احداثه مروان بغير اذنه وما يروى من ان عليا عليلم خذله ورضي بقتله فغير صحيح بل روي
انه بعث الحسن والحسين لنصرته وانما تاخر لظنه انه لا مخافة عليه ٥ وقد روي انه تبرى من دمه فعن
الحسن البصري انه قال ان لفي حلقة علي بن ابي طالب عليلم اذ جاءت الصيحة من دار عثمن فرايته رافعا يديه
الى السماء وهو يقول اللهم اني ابرا اليك من دم عثمن
لما اشكل عليه امر عثمن
وقاتله
وقال لا ادري ما حكمهم عند الله تعالى
توقف
له
التاركين لنصرته
في
فيقطع بعضهم وقال سليمن
من علماء الزيدية
بل عثمن
اذ احرق القران ورفع قارئ رسول الله صلعم واستخف باكابر الصحابة الذين
علم من رسول صلعم اكرامه لهم واوى من طرده رسول صلعم ونفاه ونحو ذلك وهذا كله كفر وبعض
وهو جماعة من المعتزلة وغيرهم يرى خلع عثمن باحداثه
ويجعلها مبطلة لامامته وقال
واحكم بقا ايمانه واصابته في افعاله واحداثه ولعله لم يفعل شيئا
منها الا لمصلحة
واقول ان الاصل بقا ايمانهم ولعلهم فعلوا ما فعلوا لعذر ومصلحة
فانو لاهم الجميع بحسب الظاهر فانا من ايمانهم على تيقن ولا ينفى بالشك فيه

عند الله تعالى فيجوز ان يكونوا كلهم ناجين او هالكين او منهم الناجي ومنهم الهالك **مسئلة**

واجمعت الامة على امامة علي عليه السلم بعد الثلثة ابي بكر وعمر وعثمن الا القليل
وهم جماعة من الصحابة لم يقولوا بامامته كابن عمر وسعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة وكعب بن مالك
واسامة بن زيد وغيرهم وقيل انهم بايعوه ولكنهم امتنعوا ان يقاتلوا معه فبعضهم خطاه عليه السلم
في حرب اهل الجمل وهو حربه لطلحة والزبير وعايشة ومن معهم وقد خرجوا على علي عليه السلم مطهرين
الطلب بدم عثمن فخرج عليه السلام في اثرهم فقتل منهم من قتل ورد عايشة الى المدينة بعد ان اعتذرت
اليه واعترفت بالذنب وليس في قتالهم عليه من غضاضة بل هو الواجب عليه وينبغي ان يعد ذلك من مناقبه
عليه السلم كيف وقد بشره النبي صلعم بذلك حيث قال ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين ه والناكثون
هم طلحة والزبير وحزبهما لنكثهما البيعة وبعضهم خطاه على عليه السلم في حرب اهل القبلة
وهم معوية وحزبه والخوارج كاهل النهروان وذلك لقوله صلعم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا
اله الا الله الخبر وبعضهم توقف في حكمه عليه السلم وفي امامته وقد روي ان عليا عليه السلم قال للجماعة
المتخلفين عن نصرته الستم قد بايعتم من قبلي قالوا بلى قال فلم كرهتم القتال معي وقد قاتلتم معه قال
له سعد بن ابي وقاص ابغ لي سيفا اقاتل به معك له لسان وشفتان يتكلم يعرف المومن من الكافر قال
عليه السلم اهكذا اشترط الناس علي ولا يفهم ه ثم قال لمحمد بن مسلمة وانت فما منعك من القتال معي قال لا استحل
ذلك قال ولم قال لان ابن عمك رسول الله صلعم دفع الي سيفي وقال قاتل به المشركين فاذا رايت به
رجلين من اهل الصلوة يقتتلان فات احدا فاعترضه بسيفك حتى تكسره والزم الارض حتى ياتيك يد
خاطئة او منية قاضية وقد اعترضته به كما قال لي رسول الله صلعم حتى كسرته ه ثم قال عليه السلم لابن عمر
وانت فما منعك من القتال معي قال لا استحل قتال اهل الصلوة فقال له ارغب عن ابيك وابي بكر
وقد استحلا قتال اهل الصلوة ثم قال لاسامة وانت فما منعك من القتال قال لاني عاهدت ابن عمك
رسول الله صلعم ان لا اقاتل احدا بعد يشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وسبب هذا ان
اسامة قتل رجلا على عهد رسول الله صلعم يقال له مرداس وهو يقول لا اله الا الله فعنفه الرسول
صلعم على ذلك فعاهده على ما ذكره ه **قلنا** قد ثبت ان اهل الجمل ومن خرج على علي عليه السلم من اهل
القبلة كمعاوية والخوارج بغاة فقد عمل في قتالهم بمقتضى قوله تعالى فقاتلوا التي تبغي
فقد امر بقتال كل باغ فينبغي ان يعد قتالهم من مناقبه عليه السلم وفضايله فكيف يخطى فيه **تنبيه**
اتفق الزيدية والمعتزلة على القول بان امامة علي بعد الثلثة قطعية وذهب بعضهم الى انها ظنية اجتهادية
وهو قول كثير من الاشعرية وفقها المجبرة وبطلانه مما لا يحتاج الى تامل **تنبيه** اخر معرفة امامة
علي عليه السلم فرض عين على كل مكلف لان احوال امام الزمان مبنية عليه ه ثم قيل الاخلال بها فسق
وقيل خطا محتمل ه وقال بعضهم بل هي فرض كفاية لتوقفها على ما لا يعرفه الا العلما من العربية وغيرها

مسئلة قالت الزيدية عدوص والبغداذية وافضل الامة بعده صلعم
علي عليه السلم وقالت النظام والمرجية والخوارج بل افضل الامة بعده صلعم ابو بكر ثم عمر ثم عثمن
ثم علي ومنهم من يقول الافضل ابو بكر ثم عمر ثم علي ثم عثمن وهو قول ابي الهذيل وجعفر بن حرب وتوقف السحا

ع وم في كل الكل اذ قد ورد في كل منهم من الاخبار ما يدل على تقدمه في الفضل فهذه اربعة مذاهب
واعلم ان المراد بالفضل هنا هو كثرة الثواب على ما صرح به السمرقندي وغيره وهو يدل على
ان الفضل المعتبر في شروط الامامة هو بمعنى كثرة الثواب على ما تقدم من الخلاف فيه **لنا** على كونه
عليه السلم افضل الامة بعده صلعم خبر المنزلة وهو قوله صلعم انت مني بمنزلة هرون من موسى الا
انه لا نبي بعدي وقد ثبت ان افضل امة موسى هرون فيجب ان يكون افضل امة الرسول صلعم هو علي علسلم
وخبر الغدير هو قوله صلعم يوم غدير خم الست اولى بكم من انفسكم الخبر ووجه دلالته على
افضليته ظاهر بعد معرفة ان المراد ان عليا علسلم اولى بالمومنين من انفسهم على ما تقدم وهذا
الخبران من جملة ما احتج به علي علسلم يوم الشورى ويدل ايضا على كونه افضل منهم زيادته
عليهم في خصال الفضل جميعا كالجهاد والعلم والزهد ونحو ذلك مما اجتمع فيه وهو متفرق
في غيره وكل ذلك ظاهر مستوفا في السير والتواريخ وقد ذكر بعضه في كتب الفن **فرع** اتفق
مفضلوا ابي بكر ومن معه على تقديمهم اياه في الامامة على علي علسلم واختلف مقدموا علي في
الفضل ومفضلوه على ساير الصحابة مع قولهم بمقالتين احدهما القول بامامة ابي بكر الثاني
المنع من امامة المفضول الا لعذر كما هو قول الاكثر في العذر لاجله قدم ابو بكر في الامامة مع ان
عليا افضل منه فقيل العذر كثرة قتله مع رسول الله صلعم فكان في نفوس
الاكثر عليه حقد لقتل اقاربهم فما من احد منهم الا وقد قتل علسلم اخاه او خاله
او عمه او نحو ذلك وكان في نفوسهم عنه نفرة وهم لابي بكر اطوع واليه ارغب فكان ذلك عذرا
في تقديمهم ابا بكر وهو مفضول على علي عليه السلم ونقض هذا العذر بان ذلك الفعل زيادة
في فضله علسلم اذ هو قتل لاولياء الكفر واهل الضلال وكم فرج به الكرب وكشف به الغم عن
رسول الله صلعم فهو في ابلغ الطاعات واعظم القربات ولا يجوز للقوم ان يحقدوا عليه في مثل
فعله بامر رسول الله صلعم ان كان اسلامهم صحيحا بل يجب عليهم ان يعدوا ذلك من
فضائله ومناقبه وقيل بل العذر في تقديمهم ابا بكر ان عليا علسلم اشتغل بتجهيز رسول الله صلعم
وكان الناس حديثي عهد بالاسلام واشفقت الصحابة وخافوا من تراخي البيعة الغدر بالمسلمين
وارتداد كثير من المسلمين لكثرة اهل النفاق والمتهورين من سفه الاسلام وكان ذلك عذرا في المبادرة
بالبيعة لابي بكر وتقديمه على علي علسلم وقيل بل العذر في تقديمهم ابا بكر ان المهاجرين خافوا من
مبايعة الانصار لسعد ابن عبادة لما اجتمعوا في السقيفة والشوكة شوكتهم والدار دارهم وقد علم
انهم ليسوا من اهلها لان منصبها قريش على ما تقدم فبيعة الانصار لسعد منكر يجب دفعه فورا قبل ان
تعظم بها الفتنة ويصعب نزع الامر من ايديهم ومن ثم قال عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة
وقى الله شرها من عاد الى مثلها فاقتلوه ومعنى ذلك انها كانت في حال ضيق وعجلة خشية وقوع الفتنة
وانشقاق العصا فكان هذا عذرا في تقديم ابي بكر على علي علسلم **واعلم** ان هذا العذر والذي
قبله منقوضان بانه كان يجب ان صح ذلك ان يتنحى ابو بكر عن الامر ويسلمه الى علي علسلم بعد زوال العذر
وايضا فهما منقوضان بتقديم عمر وعثمن على علي علسلم مع انه افضل منهما وهذان العذران كلاهما

منفيان هنالك وقال شيخه ابو الحسين قد ثبت ان عليا عليلم افضل الامه بعد صلىلم
والصحابه كانوا يعلمون ذلك وحينئذ فيجب ان نقطع على انه لاجله قدموا ابا بكر عليه
يعرف ذلك العذر على التفصيل اذ لا يجب علينا معرفته مفصلا كما لا نعلم وجه المصلحه في
كل افعال الله تعالى على التفصيل بل نقطع على انه لا بد من مصلحه وان لم نعلمها فهذا الكلام كله على تقدير
ان الصحابه علموا ان عليا عليلم افضل الامه بعده صلىلم انهم لم يجهلوا ذلك بل
بينه وبينهم في الفضل بينه وبينهم لتقاربهم في الفضل ولان
ادله كونه افضل نظريه خفيه تفتقر الى تامل الا انه يلزم على هذا ان يكون جهلهم عذرا في تقديم المفضول
ومعلوم انه لا يصلح عذرا الا انه كان يجب عليهم ان ينظروا في ادله التفضيل وان لا يقدموا على التبعيه
للمفضول من غير تامل ونظر **مسئله قد ثبت ان الامام بعد رسول**
الله صلىلم هو علي عليلم فصل ٤ بالنصوص الخفيه المتقدم ذكرها واختلف في تلك النصوص
اهي ظنيه متنا ودلاله فيكون المسئله اجتهاديه وحينئذ فكل مجتهد مصيب ولا يخطى من تقدم على علي عليلم
في الخلافه ام هي قطعيه متنا ودلاله فيكون المتقدم عليه مخطيا قطعا ذهب بعضهم الى الاول ونردد الامام
يحيى في ذلك وذهب الى انها قطعيه حينئذ
وهم ابو بكر وعمر وعثمن وكذا كل من اعتقد امامتهم واصابتهم
وهو تلك النصوص الداله على امامه علي عليلم لانها قطعيه وان كانت دلالتها خفيه الدليل
لكن عليهم بالفسق وان ذلك الخطا كبيره ما فعلوه من التقدم في الخلافه ومخالفه تلك
النصوص وتعديا مع العلم بانهم لا يستحقونها انما فعلوا ما فعلوا عرضت نحو تعدم
الى بكر في الصلوه وميلان الناس اليه ومنزلته عند رسول الله صلىلم ونفره الناس عن علي عليلم وخفا
تلك النصوص الداله على تقدمه مع انهم قد كانوا في اثنا خلافتهم يعظمونه عليلم ويوقرونه ويرجعون
اليه في كثير من الفتاوى والاراء وقد كان عليلم يعظمهم ايضا ويغزوا معهم ويصلي خلفهم وياخذ نصيبه
من الخمس ويقول فيهم خيرا وحينئذ فلا قطع بكون ما فعلوه كبيره اذ دليل كون الذنب كبيرا هو السمع
ولا دليل في السمع يدل على ذلك قال عليلم عليهم
على عهد رسول الله صلىلم والايمان المقطوع به لا يرتفع الا بالفسق المقطوع به وخطاهم مشكوك في كونه فسقا
ذلك الايمان المقطوع به والا لارتفع اليقين بالشك وهو معلوم البطلان
البطلان ولكان يلزم ان تمنع الترضيه عن كل من لم نعلم عصمته من العلما والزهاد وغيرهم اذ يجوز في
كل منهم ان يكون فعل كبيره مبطله لايمانه **واعلم** انه قد ذهب قدما الزيديه الى منع الترضيه عن
المتقدمين على علي عليلم وبعضهم قد توقف ولم يقطع بجواز الترضيه عنهم الا المتاخرون وهو الموافق
للدليل كما مر **مسئله قال الاكثر من العدليه وغيرهم** وهو قول
جميع الزيديه في خروجهم على علي عليلم بل هو بالغ
حد الفسق وقد ثبت ان البغي على الامام الحق باللسان او بالسيف فسق
اجماعا وقيل هو كفر وقد تقدم في المسئله نقطع بخطاهم قال الامام عليلم

عند من لم يقطع بتخطئتهم   طنيه اما الامامه من حيث

هي او امامه على عليه السلم بعد البيعة كما ذهب اليه بعض الفقها و به قال اكثر المجبرة و قد تقدم ذكر ذلك

لنا على فسقهم ان   وهولا قد خرجوا على الامام فوجب

القطع بوجوب تفسيقهم و قال مليمن   خطا طلحه و من معه   وذلك بنا منه على مذهبه

ان الخروج على الامام كفر و قد تقدم **قلنا**   على ان ذلك الخطا يبلغ حدا الكفر اذ لا دليل كون

الدين كفرا سمعي و لا دليل في السمع يدل على ذلك **فرع** قال   من القاطعين بخطا طلحه و الزبير

وعايشه   بعد ذلك و انهم ماتوا موحدين مستحقين للعنه و قالت

محمه لتوبتهم بل الظاهر انهم ماتوا على خطاهم و محاربتهم **لنا** على صحه توبتهم

فقد روي عن عايشه انها قالت اذا ذكرت يوم الجمل اخذت مني هاهنا و اشارت الى

حلقها و روى عنها انها قالت يا ليتني مت قبل الذي كان من شان عثمن و قالت ايضا وددت اني ثكلت

عشرة مثل ولد الحارث بن هاشم و اني لم اسر مسيري الذي سرت ه و روى ان النبي صلعم قال لها اخبرني

جبريل عليه السلم ان امراة من نساي تركب جملا يقال له عسكر و تاتي العراق فتنبحها كلاب الحوءب فاتقي الله

و لا تكونيها يا حميراه فلما خرجت مع طلحة و الزبير كانت لا تمر بماء حتى سالت دليلهم عن اسمه فمروا

بماء الحوءب ليلا فنبحتها كلابه فقالت للدليل اي ماء هذا فقال ماء الحوءب فصعقت صعقة افزعت منها

اهل الماء و استرجعت و ضربت عضد بعيرها فاناخته و قالت ردوني ردوني فاقبلوا عليها و حلفوا

لها بالله ما هو ماء الحوءب و ان الدليل لكاذب و اقاموا لها شيخا من الاعراب و جعلوا له جعلا فشهد

لها بالله تعالى لقد جاوزت ذلك الماء فقيل انها اول شهادة شهدت في الاسلام بجعل ه و روى

انها كانت اذا ذكرت خروجها بكت و قالت يا ليتني مت قبل هذا و كنت نسيا منسيا ه و اما طلحه فروى

انه لما اصيب بسهم قال بعدما افاق من غشيته ما رايت مصرع شيخ اضل من مصرعي ه و روى انه انشد

متمثلا ه   ندمت ندامة الكسعي لما   •   رات عيناه ما صنعت يداه ه   و اما الزبير فقد روى ان

عليا عليه السلم ساله ان يلقاه ليكلمه فاجابه الى ذلك فالتقيا حتى اختلفت رقاب دوابها فقال له علي عليه السلم

يا زبير انشدك الله يوم مر بك رسول الله صلعم و نحن في مكان كذا و كذا فقال يا زبير اتحب عليا فقلت الا

احب ابن خالي و ابن عمتي و على ديني فقال يا علي اتحبه فقلت الا احب ابن عمتي و على ديني فقال يا زبير

اما والله لتقاتلنه و انت له ظالم فقال الزبير بلا والله لقد نسيت مذ سمعت رسول الله صلعم ثم تذكرته

الان و الله لا اقاتلك فرجع الزبير يشق الصفوف و انشد الابيات التي فيها ه

ترك الامور التي تخشى عواقبها   •   لله اجمل في الدنيا و في الدين

نادى علي بامر لست اجهله   •   قد كان عمر ابيك الخير مذ حين

فاخترت عارا على نار موججة   •   انا يقوم لها خلق من الطين

من البسيط و القافية من المتواترة

و ذهب حتى نزل بوادي السباع فلحقه ابن جرموز فقتله و اتى عليا براسه فقال علي اشهد و اني سمعت

رسول الله صلعم يقول بشروا قاتل ابن صفية بالنار فقال ابن جرموز انا لله و انا اليه راجعون

ان قاتلنا لكم فنحن في النار و ان قتلنا لكم فنحن في النار ه و روى ان عليا عليه السلم قتل ابن جرموز ايام النهروان

و روى انه انشد ه اتيت عليا براس الزبير و قد كنت احسبها الزلفة فبشر بالنار قبل العيان فبيس بشارة ذي التحفة فسيان عندي قتل الزبير و ضرطة عنز بذي الجحفة ه (مع الخوارج)

مع الخوارج قال **ص وان** فرضنا ان توبتهم **لم تواتر** لنا **فالظن كاف في التوبة اذ لا سبيل الى حصول القطع** بها فان من اظهر التوبة سميناه تائبا وان كان باطنه منطويا على خلاف ظاهره اذ لا سبيل الى العلم بما في البواطن قال الامام عليه السلم **قلت** وما ذكره القاضي من ان الظن كاف في حصول التوبة **فيه نظر** لان الخطا اذا كان مقطوعا به فسقنا لم ترتفع بالتوبة المظنونة اذا لنفس لا ترتفع بالظن وانما ترتفع بالنفس واما قوله انه لا سبيل الى القطع فجوابه انا نتعبدنا بالظاهر فقط فكذا الظاهر لا بد ان يكون مقطوعا بوقوعه والا لم ترتفع به الخطا المقطوع به **مسئله ذهب الاكثر الى ان معويه فاسق ببغيه** على امير المومنين وحربه والبغي على امام الحق فسق اجماعا كما تقدم **ولم تثبت توبته** كما ثبتت توبة طلحه والزبير بل مات على فسقه وبغيه حتى انه لم يرض بانقطاع البغي بعد موته فاستخلف يزيد الملعون وعقد له البيعة حال مرضه **فيجب** عندنا **التبرى منه** حيا وميتا ومن حربه وممن يعتقد اصابته وقالت **الحشويه لا يجوز** التبرى منه ولا اخل دمه اذ هو مصيب في حربه وقتاله فانه امام لان الامامة تثبت بالقهر والغلبة وهذا القول مشهور من الاموية وقال بعض الاشاعرة وكثير من المجبرة امامة على عليه السلم اجتهاديه وخطا معاويه فيها معفو فلا يجوز ذمه ولا التبرى منه وقال بذلك كثير من فقها الحنفية والشافعية فيه في زماننا وان اختلفوا في جواز الترضية عنه فاجازته الشافعية ومنعته الحنفية **لنا** على فسقه انه باغ على امير المومنين عليه السلم وقد ثبتت امامته بالادلة القاطعة لا سيما بعد البيعة وقد ثبت ان **ان البغي فسق** اجماعا فوجب عندنا القطع بفسقه والتبرى منه وكيف لا **وقد اقدم على ما يقرب الكفر كالحاقه زياد** وهو ابن امه **بابيه** ابى سفيان فزياد هذا هو الذي سمى زياد بن ابيه وهو ولد زنا امه امة معويه وقد كان النبي صلى الله عليه واله وسلم نفاه عن ابى سفيان واشتهر ذلك وظهر فلما ولى معويه الامر رد زيادا والحقه بابيه وجعله من اعوانه وشركائه في الامر وهذا رد لما علم من الدين ضرورة ونقض لحكم رسول الله صلعم فيكون كفرا وانما لم يقطع بكفره بسبب ذلك لانه لم يصرح بنقضه لحكم رسول الله صلعم ومخالفته لامره **و**من عظيم ما وقع عنه ايضا **البيعة ليزيد** ابنه حتى وقع به من الفتنة وقتل اهل البيت والاهانة لذراري رسول الله صلعم ما هو مشهور وقد قال بعض اصحابنا ان من ادعى في ائمة الضلال المتهتكين من الاموية والعباسية انهم ائمة حق فقد كفر لانه رد لما علم من الدين ضرورة فان المعلوم ان المتهتك في الفجور والفواحش لا يصلح خليفة للرسول صلعم ولا ان نصبه امينا على امته ولا حافظا لدينه فكيف بمن نعني يزيد الفاجر وقد ارتكب من الخصال الكفرية انواعا **و**من عظيم ما صدر عن معويه ايضا **قتل جماعه من الفضلا** فكم من قتيل له في ايام صفين من اصحاب رسول الله صلعم منهم عمار بن ياسر الذي قال فيه النبي صلعم تقتلك الفئة الباغية ولما قتله اصحاب معويه زاد ذلك كثيرا من المسلمين تبريا في قتال معويه وقد وردت فيه اثار كثيرة منها قوله صلعم يموت معويه على غير ديني وقوله صلعم معويه في تابوت من نار ومنها انه مر معويه يوما يقود بابيه بعيرا واخوه عتبه يسوق فقال صلعم لعن الله الراكب والقائد والسائق وجمهور اصحابنا على تكفير يزيد واما معويه فالجمهور على تفسيقه وبعضهم بكفره لوجهين احدهما قوله بالجبر فحاد له على كفر المجبرة دل على كفره

وثانيها الحاقه زيادا بابيه وهو نقض لحكم رسول الله صلعم ورد لقوله الولد للفراش وللعاهر الحجر
وقد روي انه كان يامر بالاصنام تباع له في الهند للتجارة وكان في عنقه صليب يستشفي به من داء الى
غير ذلك مما يقتضي تكفيره **مسئلة قال الاكثر من الامة وتحكيم علي**
عليه السلم للحكمين ليس بخطا بل كان صوابا لدرء الفتنة ودفع الشقاق وقالت الخوارج بل
تحكيمه كفر لانه يشعر بانه شاك في نفسه غير قاطع انه على الحق في امره وهذا معصية وكل معصية
عندهم كفر فيكونون على عليه السلم كافرا وقيل كان خطا لانه كان معفوا عنه لانه كان مكرها فانهم
اخافوه وتوعدوه بالقتل ان لم يحكم فكان حكمه حكم الملجئ وهذا قول بعض المعتزلة **قلنا**
الدليل على انه ليس بخطا وانه صواب ان التحكيم اجتهادي يفعل لدرء الخصومات ودفع الغش ولما
يراه الامام صلاحا ففعله عليه السلم لمثل ذلك فلا حرج عليه فيه وظن بابي موسى الاشعري
خيرا وانه لا يحكم الا بكتاب الله وسنة رسوله بعد ان شرط عليه ذلك فاللوم مسند على ابي موسى
لا على امير المومنين عليه السلام ثم لنذكر طرفا من امر التحكيم وذلك انه لما اشتد قتال علي عليه السلم لمعوية
وري معوية امارات النصر لاولياء الله اشار عليه عمرو بن العاص لعنه الله برفع المصاحف على رؤس
الرماح والدعاء الى تحكيم كتاب الله والرضى به ففعلوا ذلك فوقعت هذه الشبهة عند اكثر اصحاب
امير المومنين موقعا عظيما واستحكمت في نفوسهم وكف اكثرهم عن القتال بعد ذلك وقالوا لن نقاتل
من يدعوا الى كتاب الله ويرضى بحكمه فخطبهم امير المومنين ووعظهم وبين لهم ان الاستمرار على ما هم
عليه هو الذي يرضى به الله تعالى وان ذلك مكر من معوية ومن عمرو بن العاص فلم يصغوا الى كلامه بل
قال قائل من خلفه ان اجبتهم والا قتلناك كما قتلنا عثمن بن عفان ثم قوي بعضهم يدعون الى كتاب
الله ليحكم بينهم ثم تولى فريق منهم وهم معرضون حتى انه عليه السلم امر منادیا ينادي الى القتال ليعرف من
يطيعه منهم ومن يتخلف عنه فما اتاه من كل قبيلة الا الاثنان او الثلثة فلما خاف وقوع الفتنة
عقد الهدنة الى راس الحول لينظر ينتظر فرجا ونصرا ثم بعث الى معوية ان قد رضينا بحكم الكتاب ولكنه
لا ينطق ولابد من حكم يحكم به فقال معوية قد اخترنا عمرو بن العاص فاختر حكما من جهتك فاختار علي
عليه السلم عبد الله ابن العباس وقال لامير المومنين الاشعث فانه لا يعقد عقدة الا حللتها فامتنع الاكثر
من اصحاب علي عليه السلم وقالوا بل نختار ابا موسى قيل وكان اكثرهم من اليمن فاحبوا ان يكون منهم فظن
به امير المومنين عليه السلم خيرا ان حكمت بكتاب الله وسنة رسوله فهو الذي يقول وان حكمت بغير ذلك
فحكمك ساقط فكان منه ما كان ومن نظر في ذلك علم ان اجابته الى التحكيم كان صوابا ان لم يكن واجبا
مسئلة قال الاكثر من الامة وهو كل من قال بامامة علي
عليه السلم والامام بعده ابنه الحسن للنص عندنا وقد تقدم ذكره وللعقد عند غيرنا وهو المعتبر له
الذين يعتبرون العقد والاختيار فانه عقد له الافاضل من اهل زمانه وكانت امامته قطعية على كل
قول وكان عليه السلم افضل اهل زمانه لان النص الدال على امامته دال على افضليته اذ لا يكون
الامام مفضولا وقال بعض المعتزلة ورواية عن سعد بن ابي وقاص افضل منه لكنه لم
يدع ولو دعا كان احق بالامامة اذ الافضل هو الاولى وانما قال ع ومن معه ان سعدا افضل لانه

صدر الاية الم تر الى الذين
اوتوا نصيبا من الكتاب يدعون
الى ... انه

احد العشرة وقد ورد في فضلهم وعظم منزلتهم من الاخبار ما هو ظاهر مشهور **فرع قال الاكثر من الامه** ولم ينعزل الحسن عليه السلم عن الامامه بصلح معويه بل هو امام بعد الصلح كما كان قبله وقالت الحشويه بل انعزل وخرج عن كونه اماما وهو قول عامه المجبره ويسمون سنه الصلح سنه الجماعه اذ فيه اجتماع الشوكه لمعويه واجماع الناس عليه **لنا** انها لا تبطل الامامه بعد ثبوتها الا الحدث من الامام يوجب الفسق او اختلال شرط من شروطها وقد ثبت امامه الحسن عليه السلم قطعا قبل الصلح ولم يحدث بذلك الصلح ما يبطل الامامه لانه لم تكن معصيه على ما سياتي فضلا عن كونه فسقا فبطل ما زعموه **فرع قال الاكثر وصلح الحسن لمعويه كان صوابا** لا خطا فيه وقيل بل كان خطا وهو قول بعض الخوارج قالوا وقد كفر بذلك وانعزل عن الامامه وقال بعضهم بل كان كافرا مع ابيه بالتحكيم ولم يتب فلم تثبت امامته من الاصل **قلنا** انما صالح بعد ان خذله اعوانه حتى حسي عليه السلم استيصاله واهل بيته فالسكون والهدنه حينئذ اصلح لما فيه من دفع المضار وقتل النفوس وذهاب الناس بين الفريقين وقد ثبت انه يجوز للامام مصالحه الكفار والبغاه عند انتفا الثقه بانصاره او قله عددهم او نحو ذلك وقد صالح الرسول صلعم المشركين عام الحديبيه على انه يرد عليهم من جاءه من المسلمين وانهم لا يردون احدا وذلك لما راى في ذلك من المصلحه في الحال فلان يجوز للامام مثل ذلك اولى واحرى ولم تكن مصالحته على ترك الامامه والخلاعه عنها كما زعمه بعضهم بل على انه واصحابه في امان وانه لا يحرب بينهم ولا عقد لاحد حتى يموت معويه ومن ثم احتال معويه بالبيعه ليزيد قبل موته **مسئلة والامام** عقيب الحسن عليه السلم بعده بلا فصل هو اخوه الحسين وذلك بالنص وان لم يدع ويظهر نفسه الا بعد موت معويه ومن قال بالعقد والاختيار ونفى النص كما هو قول الاكثر المعتزله اثبت امامته بعد موت معويه وذلك انه لما اتاه نعي معويه اجتمع اليه الناس وبايعوه وارتضوه فامامته قطعيه بعد موت معويه اتفاقا بين المعتزله والزيديه وقال اكثر المجبره انها ظنيه اجتهاديه واما قبل موت معويه فقطعيه ايضا عند الاكثر الزيديه وتردد بعض اصحابنا في كونها قطعيه او ظنيه وهو مبني على ان النص الدال على امامتهما متواتر او غير متواتر وكان الحسين عليه السلم افضل اهل عصره لان ما دل على امامته دل على افضليته اذ لا يكون الامام مفضولا وقد ورد فيه وفي اخيه الحسن من الاخبار ما يدل على انهما افضل الامه بعد ابيهما كقوله عليه السلم الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنه وقوله من سره ان يتمسك اللهم احبني فليحب هذين وكان الحسن يشبه النبي صلعم من وجهه الى سرته والحسين يشبهه من سرته الى قدمه ويكنى الحسن ابا محمد والحسين ابا عبد الله وكل منهما مات شهيدا اما الحسن فدس اليه معويه من يسمه ولما حضرته الوفاه اوصى ان يدفن الى جنب رسول الله صلعم فمنعه مروان بن الحكم فدفن بالبقيع واما الحسين فقتله اعوان يزيد اللعين بكربلا وقتل معه اثنان من اولاده وسبعه من اخوته على بن ابي طالب وثلثه من اولاد اخيه الحسن وغيرهم من قرابات رسول الله صلعم وسبيت نساهم وامر بها وبالروس الى يزيد عليه اللعنه ومن ثم كان قبر جثه الحسين عليه السلم بكربلا وقبر راسه بمصر مرو رحشهور واخبارهم مستوفاه في التواريخ خلافا للحشويه في امامته وافضليته لقولهم بامامه يزيد بن معويه

وهو بناءً على ان طريق الامامه القهر والغلبه وقد صرحت الكراميه بان الحسين عليه السلم هو الباغي على يزيد ويسبونه لذلك ويذمونه لذلك وممن يقول بذلك فرقة تسمى اليزيديه وبناحيه دمشق واعمالها قوم منهم في زماننا ومن جعل الائمه باطنه قال ان خطا يزيد معفو وهو قول بعض الاشعريه وبعض فقهاء المجبره وقد تقدم ذكرهم

مسئله والامام عقيب الحسين

وبعده هو ابن اخيه الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب وهو الحسن المثنى بايعه علماء البصره والكوفه بعد ان راسلوا زين العابدين فامتنع ولم يجبهم الحسن بن الحسن الا بعد مطالبه شديده الا انه توارى بعد ذلك في الجبال بعد انهزام اعوانه وقلة انصاره حتى زعم كثير من الناس انه لم يدع وقليل ما تذكره علماء المعتزله في تواريخهم ثم قام بعد الحسن المثنى زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليه السلم قام ودعا وبايعه الخلق واجمع على امامته اهل وقته من المعتزله وغيرهم ولم يرفض امامته الا الاماميه فسماهم الروافض قام ودعا يوما الاربعاء وقتل عشيه الجمعه فكانت دولته دون ثلثه ايام قتله اعوان هشام بن عبد الملك وقطعوا راسه ودفنت جثته ليلا فعلم به بعضهم فدل على قبره فنبشوا عنه وصلبوه وبقي مصلوبا سنه ثم انزل واحرق وذري في الفرات وقبر راسه المنور بمصر وقد روي فيه عليه السلم وفي مصيبته اخبار كثيره كقوله صلعم لعلي عليه السلم سيكون من ولدك رجل يقال له زيد يتخطا هو واصحابه يوم القيمه رقاب الناس غرا محجلين وروي من طرق كثيره ان رسول الله صلعم قال سيكون يا علي من ولدك رجل يقال له زيد يقتل مظلوما بالكوفه ويصلب بكناسه لا ترى الجنة عين رأت عورته الى غير ذلك قام من بعد زيد بن علي ابنه ثم يحيى بن زيد قام بعد موت ابيه بمده في ايام الوليد ابن يزيد بن عبد الملك ثم قتل بالجوزجان وبعث براسه الى الوليد ولم يولد بخراسان ولد تلك السنه الا سمي يحيى اعظاما له واخباره مشهوره ثم قام بعد يحيى بن زيد النفس الزكيه كنيته ابو القسم وقيل ابو عبد الله وهو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب عليهم السلام بايعه خلق كثير وبث اولاده واخوته دعاة في الافاق فاخذ اكثرهم بالقتل والحبس وغير ذلك فوجه لقتاله المنصور ابو الدوانيق جيشا فقتل النفس الزكيه وقتل معه جماعه من اعمامه واقاربه وافاضل اهل البيت عليه السلم وكذلك جميع من خرج من العتره المطهره وهو كامل الشروط المعتبره في الامامه كالقاسم والهادي والناصر وغيرهم واخبارهم مفصله في كتب التواريخ فكلهم ائمه الهدى المعتبرون شرعا لصلاحهم للامامه واستكمالهم شرائطها خلافا للاماميه فانهم يقولون بنفي كل قائم بعد الحسين عليه السلم لقولهم بالنص على ائمتهم وان لم يقوموا ويشهروا الدعوه ويباينوا الظالمين وخلافا ايضا للحشويه فانهم يقولون امامه كل من لم تظهر عليه من اهل البيت عليه السلم لقولهم بالغلبه وانها طريق الى الامامه وقد تقدم ذكر ذلك

مسئله قالت الاماميه الزيديه والمعصوم بعد صلعم الا علي والحسنان وفاطمه عليهم السلام

لاخبار عامه وخاصه اما العامه فخبر الكسا ونحوه واما الخاصه فقد ورد في كل واحد منهم اخبار تخصه كخبر الغدير في علي عليه السلم وسائر قوله صلعم علي مع الحق والحق مع علي وقوله صلعم لا يحبك الا مومن ولا يبغضك الا منافق وقوله صلعم في الحسنين انا حرب لمن حاربكما سلم لمن سالمكما وقوله صلعم في فاطمه انت سيدة نسا العالمين وغير ذلك وقد اختلف اصحابنا هل يكون قولهم حجه قاطعه لقول رسول الله صلعم اني

ذهب اكثر اصحابنا الى انه حجة قاطعة لاجل العصمة وقال بعضهم بل اقوالهم كاقوال غيرهم من الصحابة

للاجماع على ان العامة في ايامهم كانوا مخيرين بين ان يرجعوا اليهم او الى غيرهم ولو كانت اقوالهم

حجة قاطعة لم يجز العدول عنها وقال الحاكم حاكيا عن له بل العشرة كلهم معصومون وهم علي وابو بكر

وعمر وعثمن وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وابو عبيدة بن الجراح وطلحة بن عبيد الله

والزبير ابن العوام وقد جمعهم الشاعر في قوله

علي والثلاثة وابن عوف ٭ وسعد منهم وكذا سعيد

كذاك ابو عبيدة فهو منهم ٭ وطلحة والزبير ولا مزيد

قال الامام عليه السلم معترضا على الحاكم في حكايته عن المعتزلة قلت وفيه نظر اذ وقع في

مقالاته بفسق عثمن طاهر وقد تقدم حكاية ذلك عن بعض المعتزلة وقد تقدم عن المعتزلة

قولهم بفسق طلحة والزبير بخروجهم على علي عليه السلم فكيف يقال ان المعتزلة تقول بعصمة

العشرة وقال ص نحن نقطع بالعصمة في علي عليه السلم لخبر الموالاة وهو خبر الغدير فانه

يدل على العصمة فان فيه الدعاء له على القطع والامر بموالاته مطلقا وهو يدل على العصمة ثم نقطع

ايضا بالعصمة في العشرة ان صح الخبر الذي هو دليل عصمتهم وهو ما رواه عبد الرحمن بن عوف

انه صلى الله عليه واله وسلم قال ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمن في الجنة وعلي في الجنة وطلحة

في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد

في الجنة وابو عبيدة ابن الجراح في الجنة وقد تلقي هذا الخبر بالقبول فتقرب صحته اذا تلقي بالقبول

اجماع سكوتي وهو حجة اما قاطعة او ظنية على الخلاف بين اهل الاصول وفي استدلال القاضي بهذا الحديث

على تقدير صحته نظر لانه انما يدل على حسن خواتم اعمالهم ليستحقوا الجنة لا على عصمتهم وذلك ظاهر

مسئلة قالت المعتزلة وبعض الزيدية

وهم الهادي والناصر والسيد ابو طالب الداعي

والمشهور عن المؤيد بالله وغيرهم من اهل البيت ولا يجوز التولي من الجاير ولا ينفذ حكمه

حيث حكم في حادثة ولو وافق الحكم الحق بل يستانف الحكم ويوسس على قواعد منظر جديد لذوي الولاية

الصحيحة واما دفع الزكوة اليه فعلى وجه التوكيل له ان صرفها في مصرفها يجوز ان فعل فان لم يفعل او لم

يكن على وجه الوكالة او اخذها كرها لم تجز مطلقا وانما قلنا انه لا يجوز التولي منه ولا ينفذ حكمه لانه

ليس من اهل الولايات وحكمه كلا حكم ولان في ذلك اعانة له على ظلمه وايناسا له في فعله وايهاما لصحة

ولايته ولا يجوز شيء من ذلك وقيل بل يجوز التولي من سلاطين الظلم والجور وينفذ احكامهم

ونحو ذلك وهو قول بعض الفقها واحمد بن عيسى من اهل البيت عليهم السلم واحد قولي المؤيد بالله وروي

عن الهادي عليه السلم واحتجوا على ذلك بان كثيرا من الفضلاء تولوا القضاء من ظلمة بني امية وبني العباس

ولم ينكر عليهم فكان اجماعا لنا على تحريم التولي من جهتهم وتنفيذ احكامهم قوله تعالى ولا تركنوا

الى الذين ظلموا فتمسكم النار فقد تهدد وتوعد اعظم التهدد والوعيد على الركون وهو الميل

اليسير كما ذكره ائمة التفسير ولا شك ان التولي من جهتهم وتنفيذ احكامهم من اعظم الميل والركون

اليهم بل هو اعانة لهم على ظلمهم وتقوية لهم في جورهم فكان حراما واي حرام وما ذكره المخالف

من الاجماع على التوليه من بنى العباس فغير مسلم بل كان اهل الفضل ينكرون ذلك ويتجنبون من يفعله
وقد حمل بعضهم قول من اجاز ذلك على ان مراده انه يستعان بهم فى تنفيذ الاحكام كما يستعان بهم فى الامر
بالمعروف والنهى عن المنكر وحينئذٍ يرتفع الخلاف ٥ وقال بعضهم يجوز التولى من جهتهم اذا كان يتوصل
بذلك الى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر والصحيح انه لا يجوز اذ لا يتوصل الى الحسن بالقبيح قال الامام
عليلم واما من لم يعتقد صحة ولايتهم بل انما اخذ الولايه منهم تقيه له وفى نفسه ان يصرفه من باب
الصلاحيه او ولايه نصب الخمسه فانما يقبح لان فيه ايهام التعظيم وصحة الولايه فلا يجوز ارتكابه مهما
وجد عنه مخلصًا ولو بالهجرة ٥ **فرع قال الشحان ع والتولى من جهتهم**
معصيه كبيرة مقطوع بانها **فسق** وذلك **لايهامه صحة ولايتهم** وانهم ائمه يجب امتثال
اوامرهم وتنفيذ احكامهم وذلك بمنزله اظهار القول بامامتهم والاجماع الى جانبهم ومعلوم ان ذلك
فسق فكذا ما علم انه بمنزلته **وقيل** بل التولى من جهتهم **خطا محتمل** للفسق وعدمه كسائر المعاصى
المحتمله قال الامام عليلم **قلت وهو الاصح** اذ لا دليل على كونه كبيرة وما ذكروه
من القياس فليس بقطعى فلا يثبت به الفسق ثم اختلفوا فى جواز الصلوه خلفهم فقالت **البصريه**
وكثير من الفقها **ويجوز الصلوة خلفهم** لان غاية منتهى احوالهم ان يكونوا فساقا كما ذهب اليه
(اى خلف البغاه والفساق ٥ غايات ٥)
الشحان وذلك لا يمنع صحه الصلوه خلفهم **لصحة تقدم الفاسق** وذلك لوجهين احدهما ان صلوته
فى نفسها صحيحه فيصح البنا عليها ٥ وثانيهما انه قد ورد به الشرع نحو قوله صلعم صلوا خلف كل بار وفاجر
وقالت **البغداذيه** من المعتزله **والزيديه لا** تجوز الصلوه خلفهم سوى قلنا انهم فساق كما قاله
الشحان او قلنا انهم مخطيون خطا محتمل كما هو الاصح وذلك **للخبر** المشهور وهو قوله صلعم **لا يومنكم**
ذو جراة فى دينه فان هذا الخبر **ونحوه** يدل على انها لا تجوز الصلوه خلف الفاسق ولا خلف من
يجترى على ما لا يجترى عليه فى العاده الا الفاسق كشرب الخمر ومنادمه الشربه والتولى من جهه الظلمه
من هذا القبيل ٥ **فصل فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر** المراد بالامر ما يشمل
القول والفعل كالضرب ونحوه على ما سياتى وكذلك النهى والمعروف يشمل الفرض والنفل والمنكر
يشمل من قبيح من كبير او فسق او خطا محتمل او مقطوع بصغره كالصادر عن المعصوم وكل ذلك يجب النهى
عنه ومما تعبدنا به النهى عن المكروه كراهه تنزيه فان النهى عنه مندوب كالامر بالمندوب وهو غير
داخل فى كلام الامام عليلم وشروط الامر بالمعروف والنهى عن المنكر خمسه اولها ان يعلم الامر الناهى
ان الذى يامر به معروف حسن والذى ينهى عنه منكر قبيح ولا يكفى الظن فان اقدم على الامر والنهى من غير
علم كان اقدامه منكرا فان عرف حسنه والتبس عليه افرض هو ام نفل او عرف كراهته والتبس عليه
اكراهة تنزيه ام كراهه حظر حسن منه الامر والنهى بالقول فقط من غير تهدد وتخويف ويعنى بكونه منكرا
او معروفا انه كذلك عند المامور والمنهى وان كان مذهب الامر الناهى بخلافه فاذا راينا رجلا يشرب
المثلث لم يجب نهيه بل لم يحسن لجواز ان يكون حنفيا فان علمنا انه ليس حنفيا وجب الانكار عليه وسوى
كان المنكر حنفيا او غيره ٥ وثانيها ان يعلم او يظن ان لامره ونهيه تاثيرا وان لم يعلم ذلك ولا يظنه
فلا وجوب قطعا قيل لكنه يحسن لانه دعا الى الخير ٥ وقيل لا يحسن لانه عبث ٥ وثالثها ان لا يعلم

الامر الناهي ولا يظن ان امره هذا او نهيه يودي الى منكر اخر هو مثل المنكر الاول وسوا علم او ظن
انهما لا يوديان الى ذلك ام لا بل بقي شاكا فان علم انهما يوديان في ذلك او ظنه لم يحسن امره او نهيه ٥
ورابعها ان لا يعلم ولا يظن ان امره ونهيه يوديان الى مضرة في نفسه من قتل او نفس حبس طويل او ذهاب
عضو من اعضائه او ماله المجحف وان علم ذلك او ظنه سقط الوجوب قطعا واما الحسن فان كان في ذلك اعزازا
للدين لم يسقط والا سقط ايضا وصار امره ونهيه قبيحان وقيل بل يسقط مطلقاه وان لم يعلم او يظن
ان امره ونهيه يوديان الى ذلك لم يسقط الوجوب وسوى علم او ظن انهما لا يوديان في ذلك ام لا بل بقي شاكا
وخامسها ان يعلم او يظن انه ان لم يامر بالمعروف ضاع وان لم ينه عن المنكر وقع لمن شاهد غيره
لم يصل الفريضة من اول الوقت الى ان بقي ما يسع الفريضة فقط فانه يتضيق عليه الامر لئلا يضيع المعروف
ولا يتضيق عليه في غير ذلك وكذا من شاهد الات المنكر حاضرة وغلب على ظنه انه ان لم ينهه وقع المنكر
فانه يتضيق عليه النهي فاما بعد ضياع المعروف وبعد الفراغ من المنكر فانه لا يجب الامر والنهي لعدم
الفايدة **اللهم** الا ان يكون ذلك على وجه التذكير والوعظ فيكون المقصود به ان لا يقع امثاله
في المستقبل فيكون ذلك حسنا وان لم يكن واجبا وقد علم ان من هذه الشروط ما هو شرط في الوجوب
والحسن ومنها ما هو شرط في الوجوب فقط ومنها ما يقوم الظن فيه مقام العلم ومنها ما ليس كذلك

مسئلة الزيدية والمعتزلة يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل مكلف
وجوب كفاية سوى كان ثم امام ام لا بالقول على مراتبه وهو القول اللين اولا ثم الخشن ثانيا ثم
التهدد والوعيد ثالثا ثم بعد القول يجب بالقتال بالعصا ونحوها اولا والسيف بعد ذلك جرحا
اولا وقتلا ثانيا ان لم ينته الا به فعلى هذه المراتب يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فلا يتخاوز
الاعلى مع حصول المقصود بالادنى وهذا الوجوب عام لكل مكلف مع اجتماع الشروط المذكورة او لا
وسوى كان ثم امام ام لا ثم انا نذكر بحث تفصيل فنقول الامر والنهي اما بالقول او بالسيف اما بالقول
فانه يجب على كل مكلف ولا كلام في ذلك لكن اذا كان المامور به او المنهي عنه من قبيل الاعتقادات
وجب على الامر الناهي ان يبين بطلان المنهي عنه ويحل شبهته ويبين حقية المامور به ويظهر دلايله
ولا يجوز ان يامره بالاعتقاد مجردا اذ الامر بالتقليد لا يجوز واما بالسيف فالمامور به او المنهي عنه اما اجتهادي
او قطعي فالاجتهادي لا يجوز القتال عليها بالسيف الا للامام فقط اذ له ان يلزم غيره اجتهاده وان
اختلف هل له ذلك مطلقا او فيما يقوي شوكته فقط كما هو الاصح واما القطعيات فالمعروف على ضربين
عقلي وشرعي فالعقلي يقاتل عليه بالسيف كل احد كقضاء الدين ورد الوديعة واما الشرعي فلا يقاتل عليه
بالسيف الا الامام فقط وادعى بعضهم الاجماع على ذلك لكن منه ما يجوز للامام الاجبار عليه كاخذ الزكوة
كرها ونحوه ومنه ما ليس له ذلك فيه كالصلوة والصوم لانهما متوقفة على النية التي لا يصح الاجبار عليها
ولا يقوم غيرها مقامها لكن للامام حبسه او قتله بعد استتابته على الخلاف في ذلك ٥ واما المنكر فانه
يلزم كل مكلف القتال عليه بالسيف وقتل فاعله دونه ان لم ينته الا به ويلحق بذلك تنبيهان اولهما
قال الشيخ ابو علي ان من كان مفسدا مشهورا كقاطع الطريق ونحوه فانه يجوز قتله لغير الامام واختاره
المنصور بالله عليه السلم وذهب السيد المويد بالله الى انه لا يجوز ذلك الا للامام فقط قال بل يجب على المسلمين

حبسه وثانيهما هل يجوز القتال على تسيش المال ام لا قال بعضهم لا يجوز وقال بعضهم بل يجوز لانه منكر كالكثير فيجوز القتال عليه وقد قال بعضهم ملالم من قتل دون عقال بعير من ماله مات شهيدا وهو اختيار السيد المؤيد بالله وقالت الحشوية لا يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مطلقا وقالت الامامية لا يجبان الا بشرط وجود الامام لان امرهما الى الامام فقط لنا على عموم وجوبهما لكل مكلف ان الدليل الشرعي ورد عاما لكل مكلف وكل وقت الا انه فرض كفاية من ذلك قوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر الى اخر الاية فهذا امر لطائفة غير معينة وكان فرض كفاية على الكافة الى ان هذه الاية لا يدل على وجوب القتال فلا بد من ان يضم اليها الاية الاخرى وهي قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احدهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي فهذه الاية دلت على عموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقول ثم بالسيف وهو المراد بالمقاتلة فهذه الادلة ونحوها ليس فيها تقييد بشخص مخصوص ولا وقت مخصوص

مسئلة قال م والما يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر سمعا فقط لا عقلا الا في موضع واحد وهو حيث يلحق الواحد مناظر بذلك المنكر كان يرا بينهما يضرب او ضعيفا يظلم فانه قد يلحق احدنا بذلك غم ومضض فيجب عليه ازالة ذلك المنكر دفعا للضرر عن نفسه وقال ع بل يجبان سمعا وعقلا مطلقا سوا لحق احدنا ضرر ام لا اذ لو جوزنا عقلا ظهور المنكرات وانتشارها من غير نكير لجرى ذلك مجرى الاباحة والرضى بها وهو قبيح عقلا قلنا لو وجب ذلك عقلا لم يكن بد من وجه لاجله يجب كما هو حكم الواجبات العقلية ومعلوم انه لا وجه لوجوبه من العقل الا كونه امرا بمعروف ونهيا عن منكر اذ لا وجه يصلح علة للوجوب الا ذلك ولو وجب علينا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان نلجئ اهل المعروف الى فعله واهل المنكر الى تركه لهذه العلة المذكورة لوجب على الله تعالى فعل ذلك ايضا فيلزم ان يجب على الله ان يضطر المكلفين الى فعل المعروف وترك المنكر ويلجئهم لنحو اي كما يجب علينا نحن لان الشي اذا وجب لوقوعه على وجه كان وجوبه على العموم شاهدا وغايبا كما في التخلص للمكلفين ونحوه

مسئلة قال م الامر بالمعروف الواجب واجب والامر بالمندوب مندوب كما ان النهي عن القبيح واجب وعن المكروه كراهة تنزيه مندوب وقال ق بل الامر بالمندوب واجب ايضا اذ هو معروف والدليل على وجوب الامر بالمعروف لم يفصل بين معروف ومعروف قلنا ذلك الدليل الشرعي وان كان عاما الا انه مخصوص بالدليل العقلي وهو انه لا يزيد الامر على المامور به فاذا كان المامور به مندوبا كان الامر به مندوبا اذ التكليف به فرع على التكليف بالمامور به والفرع لا يزيد على اصله فان قيل هذا منقوض بسجود السهو فانه قد يكون اصل وجوبه عند من قال بوجوبه ترك السنة هو فرع زاد على اصله قلنا التحقيق في ذلك ان مجموع سنن الصلوة هو وسجود السهو واجبان على التخيير والتخيير يعني ان المصلي مخير بين ان ياتي بجميع السنن او يسجد للسهو فمتى اخل بالاول اما بان لم يات بشي منها او في بعضها دون بعض تعين الثاني وهو السجود فان قيل لم سميت سنن الصلوة سننا وسجود السهو واجبا مع انهما معا واجبان على التخيير قلنا لوجهين احدهما ان المصلي حال اتيانه بالسنن مخير ان شا اتى بها وان شا تركها الى بدلها فاشبهت السنة بخلاف سجود السهو فانه حال اتيانه به متعين لفوات بدله فلم يسم سنة وثانيهما وهو التحقيق ان مجموع السنن وسجود السهو

وان كانا واجبين على طريق البدل لكن السنه هو اشاد الاول منهما وهو الاتيان بجميع السنن فاذا فعله المصلي وقدمه على بدله كان فاعلا للواجب وللسنه واذا تركه وفعل بدله وهو السجود كان فاعلا للواجب فقط تاركا للسنه فسميت سنن الصلوة سننا لان فاعلها فاعل للسنه وسمي سجود السهو واجبا لان فاعله فاعل للواجب فقط وفي هذا زيادة تفصيل ليس هذا موضعه وانما ذكرنا ما يندفع به الاعتراض على الدليل السابق من جهة الاصاله والفرعيه ع **مسئلة قالت البصريه** وليس لمن توعد بالقتل ونحوه مما يستباح به المحظور ان لم يظلم غيره بضربه الموجع او قطع عضوه او اخذ ماله المجحف ان يفعل لما تقدم ان الاكراه انما يستباح به من القبائح ما يمكن خروجه عن كونه قبيحا والظلم لا يخرج عن ذلك اذ كل ظلم قبيح واما اخذ ماله الذي لا يجحف فقد اذن به الشرع فخرج عن كونه ظلما لما تضمن الله له من الاعواض في مقابلته وبقي ما عداه داخلا في ماهيه الظلم فقبحه ببديهه العقل وقال ف بل له ان يفعل ذلك فيظلم غيره حسبه لكن ليس له ذلك الا ان كان ذلك المنكر الذي اكره عليه اهون من ما اوعد به من قتله او نحوه كان يتوعد بالقتل ان لم يقطع يد غيره او يتوعد بقطع يديه ان لم يضرب غيره او نحو ذلك فلو كانا مستويين كان يتوعد بالقتل ان لم يقتل او يقطع اليدان لم يقطع وكذا اذا كان المنكر اعظم فليس له ذلك اتفاقا قلنا ليس له دفع ضرره بضرر غيره لان صور العين ظلم قبيح والظلم لا يخرج عن كونه قبيحا وانما يستباح بالاكراه ما امكن خروجه عن كونه قبيحا كالمعدوم مراد ا **مسئلة**

قال الشيخان ع وم والمكره على الكذب يلزمه التعريض فيقرنه بقصد يخرجه عن كونه كذبا ويصير صدقا والا قبح واثم اذ قبح لكونه كذبا وتحقيقه ان المكره على الكذب اما ان يفعله قاصدا او معرضا او من غير قصد البته فان فعله قاصدا قبح واثم لانه انما اكره على مجرد اللفظ اذ لا يصح الاكراه على افعال القلوب ففعله للقصد فعل لغير ما اكره عليه وان فعله معرضا لم ياثم اتفاقا وان فعله لا عن قصد اصلا فظاهر اطلاق اصحابنا انه ياثم والصحيح انه لا ياثم اذ ليس بكذب فان الخبر لا يصير خبرا الا بالاراده كما تقدم في اول الكتاب وعلى قع انه اذا فعله من غير تعريض يقبح ولا ياثم ان تعذر عليه التعريض حال الاكراه اما القبح فلكونه كذبا واما عدم الاثم فقد ابيح له ذلك ولم يرد فيه اشتراط التعريض واجاب م ان الشرع انما يبيح ما يمكن خروجه عن وجه القبح والكذب ولا يمكن فيه ذلك لانه انما قبح لكونه كذبا وتعذر التعريض عليه لا يبيح لانه لا يجب على الله اخطاره بباله ليمكنه التخلص من القبح متى تركه بعد ذلك اتى من قبل نفسه قال الامام عليه السلم **قلت** وفي الاثار ما يدل على عدم قبحه كخبر نعيم بن مسعود من غطفان وذلك انه اتى رسول الله صلعم في غزوة الخندق والمشركون محاصرون للمسلمين في المدينه فقال يا رسول الله اني قد اسلمت وان قومي لم يعلموا باسلامي فمرني بما شئت فقال صلعم انما انت فينا رجل واحد فخذل عنا ان استطعت فان الحرب خدعه فخرج الى جمع المشركين فالقى بينهم العداوه بان حذر كلا منهم عن الاخر سرا مع اظهار المودة والنصيحه حتى فرق الله جموعهم وانصرف كل منهم عن الاخر الى وطنه وقصته مشهورة في السير والتواريخ وقول سويد بن غفله ما رخص رسول الله صلعم في الكذب الا في ثلاث الرجل يحدث اهله والرجل يقول في الجهاد والرجل يصلح بين اثنين فلو كان التعريض واجبا لم يكن مرخصا في الكذب ولما كان مخصصا بهذه الثلاث ومن ذلك خبر الحجاج بن علاط اذا اسلم

ثم استاذن رسول الله صلعم في الرجوع الى مكه ليتخلص اموالا له مودعة عند اهلها فاذن له فقال انه لا بد لي ان اقول قال له صلعم قل قال الحجاج فخرجت حتى اذا قدمت مكه وجدت بعقبها رجلان من قريش وقد بلغهم ان النبي صلعم سار الى خيبر فهم يتحسسون اخباره فقالوا هذا الحجاج عنده الاخبار ولم يكونوا علموا باسلامه فقال الحجاج عندي من الاخبار ما يسركم هزم محمد وقتل اصحابه واخذوا اسيرا وقالوا لا نقتله حتى نبعث به الى مكه فنقتلوه بين اظهرهم ففرحوا لذلك فرحا شديدا اعطيا وقضوا له حوائجه واستخلصوا ودايعه فهذا ونحوه لم يرد فيه امر بغير بعض السنه لكن هذا لا يصح على اقول اصحابنا ان الكذب قبح لكونه كذبا فلا يصح خروجه عن كونه قبيحا مهما بقي كذبا اصلا لكن قال بعضهم الكذب الذي فيه نفع او دفع ضرر انما قبح شرعا لا عقلا فعلى هذا يصلح ان يرد الشرع بان منه ما ليس بقبيح وقد رجح الامام هذا المذهب له واليه يشير كلام ابي الهذيل الا انه يلزم ان الكذب العاري عن النفع ودفع الضرر لا يقبح لكونه كذبا بل لكونه عبثا وفيه نقض لاصول الشرع

مسئلة الاتفاق

على انه لا يجوز معامله من كان كل ما في يده حرام كالباغي والكاهن الذي يغلب الظن على ان كل ما معهما من البغي والكهانه واما من في يده حلال وحرام فقد اختلف فيه فقال ع ص ويجوز معامله من في يده حلال وحرام فيعمل بقوله في ان هذا الشي المعين حلال اكتسبه من حله ويصدق في ذلك اذ هو امر لا يعلم الا من جهته ما لم يظن كذبه فاذا ظن كذبه لم يعمل بقوله بل يحرم معاملته في ذلك الشي وقال ابو هاشم لا يجوز العمل بقوله مطلقا الا مع ظن صدقه ولا يكفي عدم ظن كذبه وقال اصحابنا لا يفتقر الى قوله ولا الى ظن صدقه وانما يشترط عدم ظن كذبه حراما فقط اذ الاصل فيمن يتصرف انه يتصرف في ملكه مهما لم يظن غيره وهو قريب من قول ع و ص وقيل لا يجوز مع اللبس الا حيث اكثر ما عنده حلال وقال جعفر بن مبشر لا يجوز مطلقا معامله من في يده حلال وحرام لانا مامورون باجتناب الظلمه ومنهيون عن الركون اليهم فتحرم معاملتهم مطلقا ويوقف جعفر بن حرب في ذلك قلنا هذا امر لا يعلم الا من جهته فيعمل فيه بقوله كمن في يده مذكاة وميتة فانه يقبل قوله في تمييز احديهما من الاخرى وكذا من طلق احدى نسائه فانه يقبل قوله في تعيين المطلقه ونحو ذلك

مسئله قال الشيخان

ع م وغيرهما من علماء المعتزله من دفع درهما الى امراة نصفه عن دين عليه لها ونصفه للفجور بها حرم ذلك الدرهم جميعا ثم اختلفوا في علة ذلك فقال م والقاضي لما كان بعضه قبيحا وبعضه حسنا قبح جميعا اذ لم يتميز قبيحه من حسنه فصار كل جزء من اجزايه مدفوعا للفجور كما انه مدفوع لقضا الدين فهو حينئذ كفعل حصل فيه وجه حسن ووجه قبح فيقبح اذ من شرط الحسن التعري عن ساير وجوه القبح وقال ع بل انما قبح جميعه من فاعله لكونه مامور بقضا الدين على وجه لا يكون معه فجور اذ المكلف مامور بان ياتي بالواجب عاريا عن ساير وجوه القبح لان ما حصل فيه وجه قبح فهو قبيح ولو قارنه وجوه حسن فعلى قول م قد برى الدافع من الدين وملكت المراة الدرهم كله لكن نصفه من وجه محظور فوجب التصدق به جميعا وعلى قول ع لم يبرى الدافع ونصفه باق على ملكه ولا يجب التصدق منه بشي منه ذكره الامام عليه السلم

فصل في الدار واحكامها

دار الكفر ودار الاسلام ثابتان اجماعا وانما الخلاف

ان لجعل للمجهو المقتم فيها
وانما الخلاف في تفسيرها وفي غيرها كدار الفسق ودار الوقف وفايدتها
حكمها فمن رايناه في دار الاسلام وكان مجهول الحال وجب اعتقاد انه من المسلمين في الظاهر لا في نفس
في اكل ذبيحته ودفنه في مقابرنا ونحوها
الامر وحينيذ تجرى عليه احكامهم ونعامل معاملتهم
لا في الطاهر لا في
لمناكحته وموارثته وغير ذلك ومن رايناه في دار الكفر وهو مجهول الحال وجب اعتقاد كفره في الظاهر لا في
نفس الامر ونجرى عليه احكام الكفار من تحريم ذبيحته ومناكحته ونحو ذلك ومن لم يكن معرفتها من فروض
الاعيان على من تعلق به شي من فروض الاحكام اذ لا يعلد في علمي مرتب على علمي **مسئلة قال**
اهل المذهب قال الحاكم وهو مذهب المويد من اصحابنا المعتزله كجعفر بن مبشر
ودار الاسلام ما ظهر فيها الشهادتان والصلوة
والرقاش ومحمد بن عمر والصيمرى ومعمر وغيرهم
ولم تظهر فيها خصله كفريه ولو
ست تلك الخصله تاويلا الاجوار وذمه من المسلمين كاظهار
كاظهار اليهود والنصارى دينهم في امصار المسلمين فلو ظهر فيها الشهادتان والصلوة وظهر فيها خصله كفريه
كالجبر ونحوه من غير جوار كانت دار كفر واشتراط عدم ظهور خصله كفريه هو المشهور عند اكثر اهل البيت
عليهم واكثر المعتزله وقال السيد مانكديم وغيره من اهل البيت عليهم بل دار اسلام ما ظهر فيها الشهادتان
والصلوة ولو ظهرت فيها الخصال الكفريه من غير جوار وقد قيل ان المويد بالله يوافق الجمهور وان كلامه
متاول وقال في العبره في الدار بالغلبه والغلبه والقوه فاذا كانت القوه للكفار من سلاطين
او رعيه كانت دار كفر وان كانت للمسلمين فدار اسلام وقيل بل العبره بالاكثر فان كان الاكثر
مسلمين فهي دار اسلام وان كان الاكثر كفارا فهي دار كفر وقيل بل العبره بما ظهر فيها
من اسلام فتكون دار اسلام او كفر فتكون دار كفر قال الامام عليه السلم **قلت** وهذه الاقوال الثلثه
قرب من المذهب وهو القول الاول من حيث اعتبر في المعنى الظهور في كل واحد منها لان الغلبه
في الاول منها والكثره في الثاني مظنه الظهور من غير جوار وقد صرح به في الثالث وكانت قريبا من
المذهب وان كان بينها فرق وقيل بل العبره في الدار بما يوجد المقيم فيها فان اخذ
ظاهرا ما لكفر فدار كفر والا فدار اسلام ويلزم من ظاهر هذا المذهب والمذهبين اللذين قبله اثبات
واسطه بين الدارين ولعل دار الوقف وكذلك هو مذهب الى القسم ايضا وهي ما لم تكن فيها غلبه
لاحد الفريقين لكن في كلامه ما يشعر بنفي الواسطه وموافقه القول الاول الذي هو المذهب وقال
ع مرص عد بل دار الاسلام هي ما ظهر فيها الاسلام وهي الشهادتان من غير جوار ولم يوجد
فيها احد باظهار كفر فقد اشترطوا فيها ثلثه اشيا احدها اظهار الاسلام وثانيها كونه من غير جوار
وثالثها انه لا يوخذ فيها احد بخصله كفريه فهذا قول القول اعم من القول الاول الذي هو المذهب فان
ما ظهر فيها كل من الاسلام والكفر من غير جوار دار كفر على الاول ودار اسلام على الثاني لكن هذا
القول يقرب من مذهب المويد بالله وان كان بينهما فرق واحتج اهل هذا المذهب والسيد مانكديم بقوله
صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا بها مني دماهم واموالهم
فاحتجوا من هذا ان الدار دار اسلام بمجرد ظهور الاسلام من غير جوار وقيل بل دار الاسلام
حيث لا يكون اهل الحق في تقيه من الكفار وما سواها دار كفر فما ظهر فيها الاسلام من غير جوار

ولم يوجد فيها اخبر لحصله كفريه لكن المسلمين في تقيه من الكفار فهي دار كفر على هذا القول دار اسلام على القول الذي قبله وهو قريب من مذهب الى القسم وقالت الخوارج ما ظهر فيها معصيه فدار كفر وظاهر كلامهم موافقه القول الاول الذي هو المذهب في تفسير الدار فانهم بنوا على اصولهم ان كل معصيه كفر وقيل بل هم يقولون انها دار كفر ولو كان اهل المعصيه في جوار وقالت الاباضيه بل ما ظهرت فيها معصيه فهي دار توحيد لا دار ايمان وهذا باطل لان التوحيد ليس له حكم شرعي يستند اليه كما في الكفر والايمان وانما جعلت الدور لتميز الاحكام وقالت البيهسيه من الخوارج الحكم للسلطان فاذا كان كافرا كانت الدار دار كفر ولو كانت الرعيه كلهم مومنين واذا كان مسلما كان دار اسلام ولو كانت الرعيه كلهم كفار وربما قالوا ان الرعيه تكفر بكفر الامام وان لم تتابعه بل وان لم تعلم كفره لنا على صحة القول الاول الذي هو المذهب ان الاصل في اثبات الدار هو مكه قبل الفتح والمدينه دار كفر لم تظهر فيها الشهادتان والصلوه من المسلمين الا بجوار من المشركين وظهر فيها الكفر من المشركين من غير جوار فيجب ان تكون دار الكفر ما ظهر فيها خصله كفريه من غير جوار كما قلنا وكانت المدينه بعد الهجره دار اسلام اذ كانت بالعكس مما ذكر في مكه وهو ظهور الشهادتين والصلوه من غير جوار ولا ظهر الكفر الا بجوار فيجب ان تكون دار اسلام ما ظهر فيها الشهادتان والصلوه من غير جوار ولم يظهر فيها خصله كفريه الا بجوار كما قلناه واعلم ان هذا الدليل المذكور موافق للمذهب في دار الاسلام مخالف له في دار الكفر اذ يلزم منه ان تكون ما ظهر فيها الاسلام والكفر وكانا كلاهما من غير جوار لا دار كفر ولا دار اسلام لانها مخالفه لحال مكه والمدينه على ما ذكر اولا

فرع قال الحاكم ومن وجد في دار الكفر وكان مجهول الحال جاز لعنه من غير شرط وقال ق لا يجوز لعنه والدعا عليه بالعذاب ونحوه الا بشرط ان يكون كافرا لاحتمال ان يكون مومنا **لنا** على جواز لعنه بغير شرط ان الواجب عليه هو تمييز نفسه بعلامه يعلم بها انه ليس بكافر فاذا لم يفعل ذلك فقد عرض نفسه للعن ونحوه قال الامام عليه السلم **قلت** وهذا الدليل فيه نظر لان اخلاله بهذا الواجب وهو تمييز نفسه بعلامه خطيه محتمله لا توجب جواز اللعن اذ لا يجوز الدعا على القطع الا على من قطع بفسقه او كفره مع جواز انه انما ترك ذلك التمييز لعذر او سهو منه ونسيانا فلا قطع باستحقاقه الذنب حينيذ فان قيل اليس يجوز قتل من وجد في دار الحرب واخذ ماله ونحو ذلك واذا جاز ذلك فليجز اللعن ايضا قلنا لانه انما جاز قتله ونحوه بحسب الظاهر كما ان من قامت شهاده على كفره او على انه قاتل عمدا او زان وهو محصن فانه يجوز قتله او يجب بحسب الظاهر مع جواز كذب الشهود بخلاف الدعا على القطع فانه لا يجوز الا مع تيقن الاستحقاق ولا يكفي فيه الظاهر **تنبيه** من لم يميز نفسه بعلامه ثم قتل بنا على انه كافر فان ترك التمييز لعذر لم ياثم في نفس الامر واستحق العوض على الله تعالى لاباحته للقاتل قتله وقاتله محق في قتله اذ هو مستحق بحسب الظاهر فقط وان تركه لغير عذر اثم واتى في قتله من قبل نفسه فلا يستحق على قتله عوضا

مسئله قال اهل المذهب وجعفر ابن مبشر الدور ثلاث دار اسلام ودار كفر ودار فسق فدار الاسلام والكفر تقدم ذكرهما ودار الفسق ما ظهر فيها العصيان من غير امكان نكير اطلق الامام عليه السلام العصيان واعتبر الامكان

وغيره يقول ما ظهر فيها الفسق من غير تكبر ولا غيره بامكان التكبر فانه اذا ظهر الفسق من غير نكير ولو كان

يمكن النكير كانت دار فسق وبهذا صرح جعفر بن مبشر قال يكون الدار دار فسق اذا ظهر فيها الفسق في الطرق

والاسواق من غير انكار وقال انما يكون الدار دار فسق ذلك الفسق الظاهر فيها من غير

نكير هو والبغاة على الائمة كشرب الخمر والزنا

ونحوها فلا يصير بذلك دار فسق وعلل ذلك بان للبغاة احكاما مخصوصة فيجب ان يعتبر لهم دار مفردة كما في

دار الكفر والاسلام واما الفسق بغير البغي فلا حكم له مخصوص فلا عبرة به حسبه في اثبات الدار ولا

وقال سوى كان فسقا بالبغي او بغيره فان الدار انما تثبت لاستفادة احكام ساكنيها

ودار الفسق ليست كذلك لساكنيها ودار الاسلام فانه يستفاد

من كل منها احكام لساكنيها فوجب الاقتصار عليهما ونفي ما عداهما **قلنا** لا نسلم انه لا يستفاد من دار

الفسق حكم لساكنيها فان منها وكذا وجوب المعاداة ورد الشهادة وتحريم

الصلوة على موتى اهلها وتحريم غسلهم ودفنهم ونحو ذلك على حسب الخلاف بين ائمتنا عليهم السلم في ذلك فان هذه

الاحكام تجري على كل من رايناه فيها في دار الفسق ولم نعلم حاله وقال جعفر بن مبشر ومعنى قولي دار فسق

ان من وجد فيها يظن به انه من جملة الفسقة حتى يعلم حاله فان قيل دار الاسلام ودار الكفر ثبتتا

بالقياس على مكة والمدينة كما تقدم فما ذا ثبتت دار الفسق **قلنا** انما ثبتت دار الفسق بالقياس على دار

الكفر والجامع بينهما ان لكل منها احكاما مخصوصة والقياس دليل شرعي الا انه ظني ومن ثم نفاها

كثير من العلماء قال الامام يحيى عليه السلم نفاها ائمة العترة واكثر المعتزلة اذ لا دليل عليها ولا حكم يستفاد

منها وقد تقدم ما يصلح ردًا على هذا الكلام فكثير من العترة اثبتها وعليها دليل شرعي وهو القياس ولها

يستفاد منها فوجب القول بها والقضاء باثباتها **مسئلة واثبت بعضهم دارا رابعة وهي**

وهي ما لم يصدق عليها تعريف دار الكفر ولا تعريف

دار الاسلام او صدقا كلاهما عليها او لا يعلم حالها اصلا اذ الواجب حسبه هو الوقف

في حال صاحبها **قلنا** وهو حيث لم نعلم حكمها

فاذا ظهر منه الاسلام فمسلم وان ظهر الكفر فكافر والا توقفنا فيه قال الامام عليه السلم **قلت**

المنفذ لم يذكره حيث

لا يرجع في كل شخص الى ما ظهر منه بل يثبت الحكم للدار نفسها لكنها ترجع الى دار الكفر ودار الاسلام

ولا تكون مستقلة كما ادعاه المخالف واما اذا لم نعرف حالها هل يظهر الكفر بجوار ام لا فلا بد من الرجوع في

كل شخص الى ما ظهر منه كما تقدم والا فالتوقف **مسئلة قال القسم ابن ابرهيم عليهم**

وهو مذهب الهادي وغيره من اهل البيت عليهم السلم

[illegible]لي عن ما هاجر لاجله وعن الاكثر فسقا الى الاقل لان الفسق وقد ثبت انه يجب الهجرة

[illegible] دار الكفر فكذلك عن دار الفسق والجامع بينهما ان الهجرة من كل منهما هي هجر المهاجر نفسه عن من يستحق

[illegible] والبراءة منه وتثبت له احكام مخصوصة والا كان الشخص معرضا نفسه الى التبري منه واجرى احكا[م]

كما لي علي وابي هاشم والقاضي وغيرهم وعاما

[illegible] عليه وذلك لا يجوز وقالت تجب الهجرة عن دار الفسق اذ هم يا قون بلد ارا الفسق نفسها

فلا حكم لها قالوا ولا تجب الهجرة الا عن دار الكفر ان لم يمكنه اظهار اسلامه فان امكنه

اظهار اسلامه جاز له الاقامة فيها **فصل** وكذا تجب الهجرة عن بعض ديار الفسق وهي دار البغاة والخوارج

المناصبين لائمة الهدى ولاهل الحق قال بهذا بعض المعتزلة منهم الشيخ ابو علي وحاصل الكلام في ذلك ان المقيم في دار الكفر لا يخلو اما ان يمكنه الهجرة الى خلي عما فيها او الى ما فيه دونه او لا يمكنه ان لم يمكن لم تجب الهجرة اتفاقا كان يكون معدوداً لكبر او عاهة او ما لتكسب لاولاد يخشى ضياعهم او تنوي البرود كلها في ذلك ولا يمكنه الانفراد عن الناس وسكون رؤوس الجبال واذا امكنه الهجرة فان حمل فيها على معصية او الزمه الامام الهجرة عنها وجبت عليه اتفاقا والا فان كان في اقامته بها مصلحة عامة من تعلم او تعليم او نحو ذلك جازت الاقامة بها بشروط ان يتميز عن غيره بعلامة لئلا تجري عليه احكام الدار وان لم يكن فيه مصلحة ولم يحمل على معصية والا الزمه الامام وكان متميزا عن اهلها فمسألة الخلاف الهادي والقاسم وغيرهما من اهل البيت يوجبون عليه الهجرة والسيد م باشه وجمهور المعتزلة لا يوجبونها ودار الفسق على هذا التفصيل ايضا ولا فرق بين ان يكون دار بغي او غيرها عند اكثر الزيدية **لنا** على وجوب الهجرة عن دار الفسق كالكفر قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يحل لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير او تنتقل والانتقال هو الهجرة كما قلنا

وقالت المعتزلة الانتقال هو من ذلك المكان الذي يرى فيه المعصية الى مكان لا يرى فيه ولفظ الانتقال مع قرينة الرؤية يفيد ذلك والا وجبت الهجرة عن دار فيها معصية وان لم تكن دار فسق الا ان يقال دار الفسق ما ظهر فيها المعصية من غير امكان نكير كما هو ظاهر تفسير الامام عليهم لها فيما تقدم وقد استدل بعض اصحابنا على وجوب الهجرة عن دار الفسق بقوله تعالى ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض قالوا الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها فاولئك ماواهم جهنم وساءت مصيرا قال فهذه الاية دلت على وجوب الهجرة ولم تفصل بين دار الكفر ودار الفسق وقيل بل هذه الاية خاصة لمن حمل على معصية سوى كان في دار كفر او فسق او غيرهما بقرينة الاستضعاف وقد استدل بعض اصحابنا بقوله تعالى وسكنتم في مساكن الذين ظلموا انفسهم وان هذا توبيخ بسكون ديار الظلمة مطلقا ولا فرق في دار الكفر ودار الفسق فان قيل كيف يقال بوجوب الهجرة مع ان كثيرا من اهل البيت عليهم وغيرهم كانوا يقيمون في ديار الفسق وامصار الظلمة كما في زين العابدين والصادق والباقر وغيرهم من التابعين نحو الحسن البصري وامثاله ولم يظهر من احد النكير على هؤلاء في تركهم الهجرة فكان هذا اجماعا على عدم وجوبها قلنا قد اجاب اصحابنا بان هؤلاء لم يتركوا الهجرة مع التمكن منها لان دول ظلمة الامويين والعباسيين كانت غالبة على البلدان ماضية فيها احكامهم فلا يوجد مكان خال عن ظلمهم وشوكتهم وهذا عذر يسقط معه وجوب الهجرة عن دار الفسق او يقال لما كانت المسألة اجتهادية لم يحسن النكير عليهم لجواز ان يكون مذهبهم عدم وجوب الهجرة عن دار الفسق **تنبيه** الهجرة عن دار الفسق اجتهادية ظنية لعدم الدليل القاطع فمن روي مقيما في دار الفسق لم يجب الانكار عليه الا اذا علم ان مذهبه او مذهب امامه وجوب الهجرة الا الامام فله ان ينكر عليه ويلزمه مذهبه كما تقدم تم الكتاب بحمد الله تعالى ومنه وكرمه

فلله الحمد بكرة واصيلاه وافق الفراغ من رسم هذه النسخة وقت الضحى من يوم الاحد سادس
عشر شهر ربيع الآخر سنة ١٠٨١ من هجرة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم تسليما

بعناية سيدي المولى ضياء الاسلام والمسلمين زيد بن محمد بن الحسن
ابن امير المؤمنين حماه الله واطال بقاه امين ٥

بقلم الفقير الى عفو ربه السيد شرف الدين بن عبد الرحمن بن محمد بن جحاف وفقه الله وختم له بالحسنى

تم الكتاب بحمد الله

وسلم المرسلين وعصم

ذكر ...

والحمد لله تمام

ثم الصلاة

بعده

اد له

م

على

نبي

دد

دا الكرام

تمت

من زينه في كل يوم
الجمعه اربعين الف
من ولد اسمعيل الف
صغير وقيامه كا
والمر على النو

Cod. arab. 1294